GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI
EGIDIO ROMANO

IL POTERE DEL RE E IL POTERE DEL PAPA

DUE TRATTATI MEDIEVALI

A cura di Gianluca Briguglia

MARIETTI *1820*

GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI
EGIDIO ROMANO

IL POTERE DEL RE E IL POTERE DEL PAPA

DUE TRATTATI MEDIEVALI

A cura di Gianluca Briguglia

MARIETTI *1820*

Indice

Egidio Romano
Il potere della Chiesa

Introduzione

1. L'ultimo incontro di Giovanni di Parigi ed Egidio Romano

> A frate Giovanni di Parigi dell'Ordine dei frati Predicatori, uomo sottile ed esperto in molte discipline, reggente alla facoltà di teologia, che riguardo al corpo di Cristo nel sacramento dell'altare stabilì una posizione nuova e a Parigi mai udita o stabilita, dopo essere stato ascoltato dal vescovo di Parigi, Guglielmo di Aurillac, dai maestri e da molti baccellieri in teologia, esaminata la sua posizione dottrinale dall'arcivescovo di Bourges, Egidio, dal vescovo di Amiens, Guglielmo, dai maestri della facoltà di teologia e da molti altri uomini in grado di giudicare, fu proibito fare lezione e disputare ulteriormente a Parigi. Tuttavia egli fece appello alla curia e ad essa si diresse, dove in seguito morì[1].

È l'inverno 1305 quando l'autorevole commissione presieduta da Egidio Romano, uno dei teologi più illustri dell'Università di Parigi, arcivescovo ormai da quasi dieci anni, censura le posizioni del domenicano Giovanni Quidort di Parigi sull'eucaristia. La parabola del teologo domenicano si conclude in certo modo come era cominciata, con una censura, sebbene in un contesto profondamente diverso. La prima accusa risale al 1285-1286, quando gli viene confusamente imputato, con una procedura non del tutto chiara (Giovanni stesso se ne lamenta: «Istos articulos non dixi ut mihi imponuntur, et delatores non vidi nec audivi, et depositiones petivi et non habui»[2]), di avere in-

[1] *Chartularium universitatis Parisiensis*, ed. Denifle, Paris 1889, t. 2, n. 656, p. 120.

[2] Sul testo della difesa di Giovanni si vedano P. GLORIEUX, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia. Sa carrière à l'universitè de Paris (1279-1287)*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 17 (1928), pp. 405-426; ID., *Bernard de Trilia? Ou Jean de Paris?*, "Revue des sciences philosophiques

segnato da baccelliere tesi erronee e pericolose. E curiosamente Giovanni in quella sua prima difesa citava anche, tra le altre, l'autorità di Egidio Romano, a cui egli dichiarava di essersi richiamato su dottrine particolari. Il processo, che non pare essersi concluso con una formale censura, ritarderà tuttavia la sua carriera accademica, ma Giovanni assumerà comunque autorità intellettuale in seno alla comunità domenicana[3]. D'altra parte la censura sembra essere stato un vero e proprio rischio professionale per teologi e maestri delle Arti, almeno da quando nel 1277, con la famosa proibizione di duecentodiciannove tesi da parte del vescovo di Parigi[4], l'autorità ecclesiastica, anche coadiuvata dalla consulenza di una commissione di teologi, era intervenuta pesantemente nel merito degli insegnamenti accademici, cercando così di contrastare alcune trasformazioni intellettuali in atto e colpendo in particolar modo correnti filosofiche di aristotelismo radicale a cui appartenevano vari maestri delle Arti[5]. Quell'episodio aveva

et théologiques", 19 (1930), pp. 469-474; J.P. MÜLLER, *À propos du Mémoire*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 19 (1952), pp. 343-351.

[3] Per alcuni cenni sulla vita di Giovanni si vedano la voce *Jean de Paris, domenicain*, di F. LAYARD, in *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, Paris 1869, rist. anast. Nendeln/Liechtenstein 1971, pp. 244-270; M. GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort von Paris O.Pr.*, Akademie der Wissenschaften, München 1922, ora in ID., *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Ferdinand Schöning, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, pp. 69-128 e la voce *Iohannes Parisiensis Quidort*, in T. KAEPPELI O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, vol. II, Romae ad S. Sabinae 1975, pp. 517-524; inoltre F.J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque (Iowa) 1964, pp. 275-289. Sul processo del 1305 J. MIETHKE, *Der prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der Spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen*, in *Meister Eckhart, Lebensstationen-redesituationen*, hrsg. K. Jacobi, Akedemie-Verlag, Berlin 1997, pp. 353-375.

[4] Su questo punto la letteratura è vasta. Mi limito a segnalare tra gli studi più recenti L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condemnations au XIII^e^ siècle*, Éditions universitaires - Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris 1995; J.M.M.H. THIJSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris. 1220-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998; L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Les belles lettres, Paris 1999; e inoltre R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977.

[5] Come utile quadro di riferimento si vedano L. BIANCHI, *Introduzione* a BOEZIO DI DACIA, *L'eternità del mondo*, Unicopli, Milano 2003; F.-X. PUTAL-

coinvolto anche il teologo Egidio Romano[6], dell'ordine mendicante degli Eremitani di Sant'Agostino, che veniva allontanato ben presto dall'insegnamento anche per la sua adesione all'idea di una forma unica nel composto umano, sulla scorta di Aristotele e Tommaso d'Aquino, ma che veniva riabilitato a distanza di circa un decennio, divenendo una delle personalità intellettuali di maggior rilievo e influenza dell'ultimo quindicennio del XIII secolo.

Quando Egidio, che aveva a sua volta scritto gli importanti *Theoremata de corpore Christi*[7] sull'eucaristia, censura la «positio nova» della *Determinatio de sacramento altaris*[8] di Giovanni Quidort, la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello si era conclusa da un paio d'anni con la morte del pontefice, ma non si erano certo esauriti gli echi del grande scontro. Non solo, ma Filippo non aveva abbandonato l'idea di un processo per eresia contro il papa defunto, che si protrarrà per qualche anno ancora[9] e soprattutto sembrava cominciare in

LAZ - R. IMBACH, *Sigieri di Brabante. Professione filosofo*, Jaca Book, Milano 1998 (ed. or. Paris 1997).

[6] Per un profilo su Egidio si veda la ricca voce di F. DEL PUNTA - C. LUNA, *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 319-341.

[7] *D. Aegidii Columnae Romani, Theoremata de corpore Christi*, Antonius Bladus impressor Apostolicus excudebat, Romae 1554. Sul lungo e complesso dibattito eucaristico e le questioni epistemologiche da esso stimolate si veda P.J.J.M. BAKKER, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, 2. voll., s.e., Nijmegen 2000.

[8] La *determinatio* di Giovanni ha tre edizioni: *Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris De modo existendi corpus Christi in sacramento altaris*, Londini excudebat B.G. Impensis J. Calloüe, 1686; J.H. MARTIN, *The Eucharistic Treatise of John Quidort of Paris*, "Viator", 6 (1975), pp. 195-240; A. PATTIN, *Jean de Paris († 1306) et son traité sur l'impanation*, "Angelicum", 54 (1977), pp. 184-206. Molto interessante è l'edizione seicentesca del protestante Allix, preceduta da un'ampia introduzione sulla storia dei dibattiti eucaristici con l'intento esplicito di mostrarne la varietà di posizioni per tutta la storia della Chiesa e di attribuire al solo Concilio di Trento, che è il suo obiettivo polemico, l'introduzione di un vero e proprio dogma sulla transustanziazione. In questo modo Giovanni, la cui posizione sembra qui assimilata alla dottrina della consustanziazione, proprio in quanto attaccato da Egidio, «Thomae discipulus», sarebbe risultato un esempio ideologicamente significativo di una posizione alternativa al Concilio tridentino.

[9] I documenti relativi alla lunga storia delle accuse di eresia, ma non solo, a Bonifacio e relativi al dossier sul processo, in J. COSTE, *Boniface VIII en pro-*

quegli anni la storia del grande mito della disputa tra il papa e il re nella costituzione dell'identità della nazione francese e del profilo «gallicano» della sua Chiesa.

È interessante notare a questo proposito come gli editori francesi cinque-seicenteschi dei testi della disputa, tra tutti il gallicano radicale Simon Vigor[10] ad esempio, o Pierre Dupuy[11], presentino all'opinione pubblica i testi politici di quello scontro lontano come prova storica dell'autonomia della Francia dal papato, ma anche di fatto come gli antesignani di una disputa non ancora conclusa. Del resto la vasta produzione teorica che gli anni di scontro avevano prodotto era diventata, già dai decenni successivi al conflitto, materiale da meditare e ripensare, utilizzabile in direzioni differenti, ma sempre al servizio di una ulteriore specificazione degli ambiti del potere regio o dei rapporti tra spirituale e temporale. Basti pensare alle versioni in francese di brevi opere a favore del re, come il *Rex Pacificus*, scritto probabilmente nel 1302 con il contributo fondamentale di Giovanni Quidort[12] e tradotto negli anni Settanta del XIV secolo da Raoul de Presles, che traduce anche la anonima *Quaestio in utramque partem*[13] del 1302;

cès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311), L'"erma" di Bretschneider, Roma 1995.

[10] SIMON VIGOR, *Acta inter Bonifacium VIII. et Benedictum XI. pp. et Philippum Pulcr. Regem christianiss. Nunc primum edita*, Paris 1613.

[11] P. DUPUY, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, Paris 1655. Per alcune annotazioni sulle finalità ideologiche e politiche di Dupuy nell'edizione di questi testi G. BRIGUGLIA, *Il libertino, il papa e il re. Note sul dualismo dei poteri in alcuni scritti relativi alla disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in G. BRIGUGLIA - S. SIMONETTA (a cura di), *Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Scritti politici di una disputa*, Lubrina, Bergamo 2002, pp. 25-45.

[12] *Quaestio de potestate papae (Rex Pacificus)/ An Enquiry into the Power of the Pope. A Critical Edition and Translation*, ed. R.W. Dyson, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1999. Sull'opera G.C. GARFAGNINI, *Rex Pacificus. Un documento di polemica filosofico-politica*, "Studi medievali", XLIV, III (2003), pp. 1201-1216; sulla paternità della *quaestio* a Quidort si veda P. SAENGER, *John of Paris, Principal Author of the Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus*), "Speculum", 56 (1981), pp. 41-55.

[13] L'edizione critica della *Quaestio* in R.W. DYSON, *Three Royalist Tracts, 1296-1302*, Thoemmes Press, Bristol 1999, che comprende anche le edizioni critiche della *Disputatio inter clericum et militem* e della *Antequam essent*; traduzione italiana delle tre opere in G. BRIGUGLIA - S. SIMONETTA (a cura di), *Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, cit., in cui va visto anche il saggio di S. SIMO-

oppure si pensi all'imponente *Somnium Viridarii* del 1376, l'opera attribuita a Évrart de Trémagon e quasi contemporaneamente tradotta in francese come *Songe du Vergier*, che altro non è che una compilazione di opere politiche precedenti, tra cui il *Rex Pacificus* stesso, la *Disputatio inter clericum et militem*, scritta nei primi anni del conflitto, ma anche il *De origine jurisdictionum* di Durando di San Porziano e altre opere di poco posteriori al conflitto tra re e pontefice[14].

Egidio Romano e Giovanni di Parigi, che nella proibizione al domenicano di «disputare» del 1305 hanno il loro ultimo incontro intellettuale, avevano partecipato a quel conflitto con gli strumenti loro propri, la ricerca teologica e filosofica, scrivendo i trattati che qui vengono presentati[15].

NETTA, *Filippo il Bello, Enrico VIII e la Disputatio inter clericum et militem*, pp. 123-140, per la traduzione e l'uso della *Disputatio* in Inghilterra. Sui rapporti tra la *Quaestio in utramque partem* e il *Tractatus* di Giovanni Quidort vanno visti i saggi di G. PULETTI, *La Donazione di Costantino nei primi del '300 e la* Monarchia *di Dante*, "Medioevo e Rinascimento", VII (1993), pp. 112-135 e K. UBL, *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, "Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte", 30-31 (2003), pp. 43-72, che rovesciano il rapporto di dipendenza stabilito da R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz' VIII*, Kirchen Rechtliche Abhandlungen 6-8, Enke, Stuttgart 1903 (rist. anast. Amsterdam 1962): è il *Tractatus* la fonte della *Quaestio*, che ne utilizza gli argomenti giuridici eliminando i riferimenti alle fonti che sono invece presenti in Quidort, e non viceversa.

[14] *Somnium viridarii*, éd. M. Schnerb-Lièvre, II voll., CNRS Éditions, Paris 1993. Sul *Songe du Vergier* e il suo rapporto con le fonti, soprattutto Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham, e il contesto politico in riferimento a Nicola Oresme e alla politica culturale di Carlo V, J. QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Vrin, Paris 1977. Molte delle opere relative alla disputa sono edite anche nell'imponente raccolta di MELCHIOR GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii*, 3 voll., Typis Thomae Willierij, Hanoviae 1611-1614, rist. anast. Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1960.

[15] Il trattato e il nome di Giovanni di Parigi godono di un interesse costante nei secoli successivi, tanto che non solo gli autori conciliaristi e gallicani, anche per il tramite di Pierre d'Ailly ad esempio, riconoscono nelle idee di Quidort l'inizio di un processo da loro continuato, ma pure una figura intellettuale come Roberto Bellarmino scorge in quell'opera l'individuazione di una «via media» da percorrere per risolvere il problema dei rapporti tra i due poteri (*De summo pontifice* V, 1, ed. C. Giacon, in *S. Roberto Bellarmino. Scritti politici*, Zanichelli, Bologna 1950, pp. 114-115). Peraltro mi sembra interessante notare come ancora uno degli studiosi novecenteschi della disputa più autorevoli, Jean Rivière, sembra volere indicare al cattolicesimo dei suoi tem-

2. *La disputa*

La prima fase dello scontro, come è noto, nasce nel 1296 per una questione di esazione fiscale. Il re Filippo, alle prese con una guerra contro l'Inghilterra e impegnato all'interno del regno a consolidare il centralismo amministrativo e politico più decisamente avviato dal re santo, Luigi, alla metà del XIII secolo, decide di tassare i beni ecclesiastici del regno di Francia, contro quanto stabilito, e generalmente accettato, dal IV concilio del Laterano nel 1215. La mossa di Filippo viene interpretata dalla sensibilità di Bonifacio, un esperto giurista nel diritto canonico e civile, come una messa in questione delle *libertates ecclesiasticae* e appare comunque come un'operazione politica in forte contraddizione con la costruzione giuridica a cui la Chiesa romana

pi, evidentemente ancora da lui visto come chiuso in una posizione di difesa, la teorizzazione di Giovanni come un lascito da far fruttare nei tempi moderni: «Un jour viendrait cependant où la théologie catholique, sous la menace du césaro-papisme, entreprendait de définir plus exactement la sphère des deux pouvoirs et ne craindrait plus de porter atteinte aux droits de l'Église en proclamant l'autonomie de l'État, ne de diminuer le siège de Pierre en lui refusant l'empire direct du temporel. [...] S'il est vraie que la pensée croyante unit aujourd'hui, sans trop de difficultés, la notion d'une suprême autorité spirituelle et de son empire moral sur toute la vie de l'humanité à celle de l'indépendence des gouvernements dans l'ordre purement temporel où se meut normalement leur activité politique, on peut apprécier à son prix l'œuvre des théologiens qui, mis pour la première fois en présence de son difficile problème, en origuillèrent, malgré bien des tâtonnements, la solution dans cette voie», J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Champion, Louvain-Paris 1926, p. 382. Il *De ecclesiastica potestate*, a dispetto della grande notorietà di Egidio nei secoli e della grande circolazione di molte sue opere filosofiche e teologiche, ha avuto una prima edizione solo in G. BOFFITO - G.U. OXILIA, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Seeber, Firenze 1908, sebbene le sue idee siano presenti attraverso mediazioni e stratificazioni. Diffusissima invece l'altra grande opera politica di Egidio, il *De regimine principum libri III*, tradotta precocemente in tutte le grandi lingue volgari europee e di cui tuttavia non si ha ancora una edizione critica (ed. H. Samaritanium, Roma 1607, rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1967). Come introduzione al pensiero politico di Egidio si possono vedere ora E. KRÜGER, *Der Traktat "De ecclesiastica potestate" des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007; E. HOMANN, Totum posse, quod est in ecclesia reservatur in summo pontifice. *Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus*, Könighause uns Neumann, Würzburg 2004.

aveva dato vita nel corso dell'ultimo secolo in particolare. La reazione del pontefice si concretizza nella bolla *Clericis laicos* del febbraio 1296[16], in cui Bonifacio vieta ai prelati di accondiscendere alle richieste del re e attacca anche i laici in quanto tali, incapaci di trattenere le proprie ambizioni, sempre in preda a brame di possesso e desiderosi di intromettersi nelle questioni ecclesiastiche. Filippo a sua volta impedirà ben presto che beni e sostanze vengano fatte uscire dal regno, motivando il provvedimento con le ragioni della guerra, ma avendo di mira le ingenti risorse che dal clero francese venivano periodicamente inviate a Roma secondo una prassi stabilita.

Eppure questo primo livello della crisi, che si chiuderà con un compromesso l'anno successivo, cioè con la concessione da parte del papa di tassare il clero, sotto forma di donazioni autonomamente autorizzate dalle chiese locali, riesce a stimolare una produzione interessante di libelli politici che colgono pienamente uno dei problemi che si stavano affrontando in quegli anni, cioè il rapporto tra potere civile e potere sacerdotale[17]. La *Antequam essent* in primo luogo, nella quale viene data grande enfasi all'anteriorità cronologica del regno di Francia sul sacerdozio cristiano e dunque all'indipendenza storica del primo dal secondo, e in cui viene mostrata l'ambiguità dell'uso della nozione di *libertas* da parte degli ecclesiastici. La libertà cristiana è data dal sacrificio di Cristo ed è patrimonio di tutti i battezzati, chierici e laici, e non può in alcun modo confondersi con le *libertates* della Chiesa, che altro non sono che esenzioni fiscali, concesse dai prìncipi, ma revocabili, e soprattutto i chierici non possono impossessarsi di una libertà che appartiene a tutti. Oppure si pensi alla *Determinatio inter clericum et militem*, che è il dialogo serrato tra un

[16] *Les registres de Boniface VIII*, éd. G. Digard - M. Faucon - A. Thomas, Paris 1886, vol. I, n. 1567, coll. 584-585.

[17] Su questa letteratura e su tutto lo sviluppo della disputa si vedano, oltre agli studi già citati, l'ampio saggio di M. DELLE PIANE, *La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee economiche politiche e sociali*, vol. II, t. II, Utet, Torino 1983, pp. 497-541; e inoltre i classici R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz VIII*, cit.; J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, cit.; R.W. CARLYLE - A.J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 1967, vol. III (ed. or. Edinburgh-London 1950); J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII^e-XIV^e siècle*, Gallimard, Paris 1993.

chierico e un cavaliere e che affronta il rapporto tra le due forme di legislazione, quella canonica e quella civile, sostenendo la superiorità della seconda nelle questioni inerenti problemi fiscali o comunque temporali. Va anche segnalato, nello schieramento opposto, lo scritto *Non ponant laici*, forse di Enrico da Cremona, in cui viene accumulato un buon numero di autorità giuridiche e scritturali a favore della bolla *Clericis laicos*, fornendo una sorta di piattaforma di argomentazioni brevi ed efficaci, sebbene non sviluppate in una vera e propria teoria, e giungendo a minacciare di eresia quanti pensassero anche solo di discutere i giudizi del papa[18]. Risulta evidente come già dai primi documenti dello scontro il centro della questione non fosse certo solo il problema della tassazione. Veniva invece avvertita con urgenza la necessità di chiarire i fondamenti delle istituzioni cristiane, comprendere la legittimità dell'azione politica di regno e sacerdozio, scandagliandone i limiti e saggiandone i presupposti.

Negli stessi anni veniva inoltre affrontato il problema, al contempo giuridico-teologico e filosofico, della rinuncia del papa alla sua carica. Anche in quel caso un fatto concreto, l'abdicazione di Celestino V, aveva condotto a una disamina dei presupposti del potere papale, della relazione tra la carica e l'uomo chiamato ad assumerla, tra il potere «d'ordine», cioè l'insieme dei poteri connessi al sacerdozio e dunque all'amministrazione dei sacramenti, e il potere «di giurisdizione», cioè l'autorità legata alla specifica funzione rivestita all'interno della Chiesa come corpo organizzato e giuridicamente articolato. Ma se ciò che era immediatamente in gioco nell'analisi della rinuncia alla carica papale era naturalmente la legittimità dell'elezione del successore, cioè Bonifacio, soprattutto dopo che i cardinali Colonna avevano accusato il nuovo pontefice di avere indotto Celestino all'abdicazione[19],

[18] Si scaglia contro i «bestemmiatori dello Spirito Santo», cioè i contestatori dei canoni pontifici, anche il *De potestate papae* di Enrico da Cremona (ed. in R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz' VIII*, cit., pp. 459-471). Sul divieto, nel diritto romano, di contestare l'opinione del principe e sul lungo uso canonistico di applicare al papa tale formula si veda O. HAGENEDER, "Sacrilegi instar est de factis principis iudicare"*: i fondamenti del potere assoluto*, in ID., *Il sole e la luna. Papato, imperi e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 235-249 (ed. or. 1996).

[19] La vera e propria guerra tra Bonifacio e i cardinali Colonna, che ha tra le sue tappe anche la distruzione della città di Palestrina, roccaforte dei cardi-

va comunque sottolineato che tale questione aveva dato la possibilità di elaborare, con gli strumenti della ricerca accademica e scientifica, una più chiara messa a punto di concezioni ecclesiologiche e politiche che erano state sottoposte a una costante torsione interpretativa nel corso dei secoli precedenti. È stato peraltro notato come con l'avvento di Bonifacio al soglio pontificio, proprio per il nodo di questioni che la sua elezione implicava e che la sua politica comportava, collegandosi idealmente alla prassi e alle elaborazioni di un Innocenzo III e di un Innocenzo IV, abbia determinato il sorgere di un genere politico nuovo, cioè il genere dei trattati *De potestate papae*[20], presenti per la prima volta in una forma così articolata e massiccia. Questa messa in questione dei poteri papali apriva così una fase di profonda analisi sul potere in quanto tale nel contesto di una società cristiana, inserendosi certo in tradizioni di pensiero precedenti, ma utilizzando in forma nuova gli strumenti del diritto, della teologia e della filosofia, discipline proprie della ricerca accademica.

La rinuncia papale rappresenta dunque uno snodo politico importante, che si trasforma immediatamente in un problema da tematizzare, in grado così di dar forma a domande e questioni sul potere del papa, che accompagnano autonomamente dal 1297 la cosiddetta prima fase della crisi con Filippo, intrecciandosi poi con essa. Una delle personalità più significative dell'Università di Parigi, Goffredo di Fontaines, ad esempio, nel 1295 si chiede nel *quodlibet XII* «utrum

nali ribelli, si intreccia pure con le vicende del contrasto tra il papa e il regno di Francia. Ben presto i maestri dell'Università di Parigi vengono chiamati a esprimersi da parte del re sulla legittimità dell'abdicazione di Celestino (il documento di risposta non ci è noto), e le accuse dei Colonna diventeranno il primo nucleo della documentazione contro Bonifacio, che crescerà fin dopo la morte del papa e che la corte di Filippo utilizzerà per tentare di istruire un processo per eresia del pontefice. Oltre a J. COSTE, *Boniface VIII en procès*, cit., si veda anche P. VIAN, *Bonifacio VIII e i Colonna*, in *Bonifacio VIII*, Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2003, pp. 273-327.

[20] Su questo va visto J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla* potestas *papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Editrici francescane, Padova 2005 (ed. or. Tübingen 2000). Sull'importanza della letteratura quodlibetale della seconda metà del XIII secolo nella definizione di questi temi politici si veda R. LAMBERTINI, *Political* Quodlibeta, in C. SCHABEL (ed.), *Theological* Quodlibeta *in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 439-474; E. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Les belles lettres, Paris 2007.

prelati statui et dignitati libere renunciari possint»[21], difendendo la possibilità della rinuncia, adducendo argomenti che anche Giovanni Quidort riprenderà nel suo trattato. Lo stesso Egidio Romano scrive un *De renunciatione papae*[22] nel 1297 contro il documento con cui i cardinali Colonna negano la liceità dell'abdicazione[23], dedicando molte pagine alla distinzione tra «potestas iurisdictionis» e «potestas ordinis», che è lo sviluppo e l'approfondimento di una nozione ecclesiologica più antica, ma che trova una nuova sistemazione in Tommaso d'Aquino[24] e che rappresenta anche uno dei concetti in gioco nella trattatistica della disputa. Soprattutto viene assunto un metodo di analisi che attinge a tutti i contesti disciplinari implicati nell'elaborazione politica di questa fase della Scolastica, il diritto, la teologia, la filosofia, con l'analisi e la discussione di «auctoritates», in riferimento a diritto e teologia, e di «rationes».

È alla fine del 1302 che lo scontro tra re e pontefice riesplode, con l'arresto del vescovo di Pamiers, investito da accuse piuttosto gravi[25].

[21] GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet XII*, *q. IV*, in *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, éd. J. Hoffmans, *Les Philosophes Belges, Textes et Études*, t. V, fasc. I-II, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1932, pp. 96-100.

[22] *De renunciatione papae*, ed. J.E. Eastman, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1992. Sulla letteratura relativa alla rinuncia J.E. EASTMAN, *Papal Abdication in later Medieval Thought*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990. Sull'interessante posizione di Pietro di Giovanni Olivi, che partecipa proficuamente a quel dibattito, anche in relazione ai complessi rapporti tra il movimento francescano e l'autorità pontificia si veda G.C. GARFAGNINI, *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza. Pietro di Giovanni Olivi e la "universalissima potestas" pontificia*, in F. MEROI (a cura di), *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Olschki, Firenze 2005, pp. 1-23.

[23] La struttura del discorso di Egidio verrà assunta proprio nel trattato di Giovanni, che bollerà come «rationes frivolae» (cfr. *infra*, cap. XXIII) gli argomenti dei Colonna.

[24] Sull'origine di questa coppia di nozioni L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction: histoire théologique de leur distinction*, Éditions du Cerf, Paris 2003; sulla sistemazione che ne dà Tommaso O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

[25] Sulla vicenda lo studio classico è T.S.R. BOASE, *Boniface VIII*, Constable, London 1933. Si veda anche su tutto lo scontro A. BARBERO, *Bonifacio VIII e la casa di Francia*, in *Bonifacio VIII*, cit., pp. 273-327, che ha il merito di

La lettera che il papa manda ad alcuni vescovi francesi per informarsi dei fatti riferisce di affermazioni attribuite al vescovo arrestato, secondo cui il re avrebbe falsificato la moneta, non sarebbe in grado di governare, sarebbe ostile al popolo tolosano, e tutta la curia regia sarebbe composta di uomini «falsi, corrupti et infideles, neminem excipiendo, et quod rex erat eodem modo»[26]. A parte questa a quanto pare per nulla celata ostilità, il vescovo è accusato anche di macchinazioni con i nemici del re, in un momento in cui peraltro si teme una rivolta in Linguadoca e il re è fortemente impegnato contro i suoi nemici esterni, Inghilterra e Fiandre. La reazione del papa a quello che comunque è un episodio di estrema gravità nei rapporti tra il regno e la Chiesa, dal momento che è prassi consolidata che sia il papa a giudicare un vescovo, è rappresentata da due bolle del dicembre 1301, la *Salvator Mundi*[27], che di fatto riapre la questione della tassazione e la più famosa, la *Ausculta fili*[28], in cui il papa si rivolge al re perché modifichi la propria condotta. Una serie di argomenti esegetici chiave vengono qui esibiti, ponendo la superiorità del papa sotto il segno di una fitta rete di elementi scritturali, di riferimenti alle profezie dell'Antico Testamento riferibili al papa e alla Chiesa, ma anche proponendo i tradizionali passi con i quali si fonda la supremazia di Pietro e il suo vicariato. In sé nulla di veramente nuovo, a parte il tono e l'architettura complessiva della bolla, ma la convocazione di un sinodo del clero francese a Roma per il novembre 1302, per discutere dei problemi della Chiesa francese in relazione al regno e di fatto per giudicare il re, apriva una fase di avvenimenti ulteriori. Il primo è la nota falsificazione della bolla papale da parte dei consiglieri del re, probabilmente Pietro Flotte, che veniva ridotta a un breve documento con cui Bonifacio avrebbe dichiarato la dipendenza del re dal papa e considerato eretico chi avesse sostenuto il contrario. Sulla base di questo documento veniva poi scritta una risposta al papa in cui ci si rivolgeva alla «maxima fatuitas» del pontefice, annunciando la raccolta di prebende ecclesiastiche delle sedi episcopali vacanti, che sarebbe

mostrare la complessità dei rapporti politici tra Filippo e Bonifacio, che se pure terminarono con una vera e propria *escalation* non furono privi di ripensamenti, equivoci e tentativi di mediazione.

[26] Il documento in *Les registres de Boniface VIII*, cit., vol. III, n. 4269.

[27] *Ivi*, n. 4422.

[28] *Ivi*, n. 4424.

spettata al re «iure regio», e deridendo i sostenitori di una diversa prassi come «fatuos et dementes». Non solo, ma viene convocata un'assemblea degli stati francesi nell'aprile del 1302 in cui discutere le azioni da portare contro il papa da parte del «re cristianissimo». Come è noto nel giugno dello stesso anno il francescano Matteo d'Acquasparta, una figura di spicco sia per il suo riconosciuto valore intellettuale, sia da cardinale per il ruolo di consigliere del papa, pronuncia un discorso agli ambasciatori francesi, in cui si stigmatizza la falsificazione della bolla papale, si accusa Flotte discolpando così il re e si tenta nei fatti una mediazione. Bonifacio parlerà dopo di lui appellandosi alla storica unità tra regno di Francia e Chiesa romana, ma ribadendo la superiorità del papa[29]. La bolla *Unam Sanctam*, del novembre 1302, che ha un rapporto probabilmente di filiazione con le idee espresse nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, segna il momento di più alta rivendicazione del potere papale nei confronti dei regni terreni. Poco dopo in una nuova assemblea al Louvre nel marzo del 1303, presieduta dal Nogaret che subentra a Flotte dopo la morte di quest'ultimo nella battaglia di Courtrai, si rilanciano le accuse al papa, dalla simonia all'eresia, e se ne aggiungeranno di nuove nell'assemblea di giugno, come l'idolatria e l'omicidio, e ci si appella ancora più definitivamente a un concilio che riconosca la colpevolezza di Bonifacio[30]. L'appello al concilio verrà poi fatto firmare da prelati e membri degli Ordini religiosi. Tra le firme dei Domenicani del convento di Saint-Jacques si legge anche quella di Giovanni Quidort, mentre il francescano Duns Scoto non firmerà e dovrà abbandonare Parigi[31].

[29] Il discorso di Matteo d'Acquasparta, in *Matthei ab Aquasparta Sermones de s. Francisco, de s. Antonio et de s. Clara, Appendix: Sermo de potestate papae*, ed. G. Gàl, Quaracchi, Florentiae 1962, pp. 177-190. Il discorso di Bonifacio *Quod Deus coniunxit*, in P. DUPUY, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, cit., pp. 77-79.

[30] Su questa vicenda, anche in relazione con l'*affaire* dei Colonna, A. PARAVICINI BAGLIANI, *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Èditions Payot & Rivages, Paris 2003.

[31] Sulla reale entità dell'adesione all'appello al concilio si vedano le considerazioni di W.J. COURTENAY, *Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303*, "Speculum", 71 (1996), pp. 577-605. Sul documento che dimostra il dissenso di Duns Scoto si veda E. LONGPRÉ, *Le bienheureux Jean Duns Scot, pour la Saint-Siège, contre le gallicanisme (25-28 juin 1303)*, "La France franciscaine", 11 (1928), pp. 137-162.

Naturalmente a Bonifacio rimane la potente arma della scomunica, che scioglie i sudditi dai legami con il re e rende nulli tutti gli atti giuridici del sovrano, compresa la convocazione del concilio, ma il giorno prima che la scomunica venga scagliata contro il re francese, il 7 settembre 1303 il Nogaret è ad Anagni per arrestare il papa e condurlo in Francia. Sebbene il *putsch* dei cavalieri francesi fallisca per la rivolta del popolo di Anagni, il colpo inferto a Bonifacio è così duro che il papa, in stato confusionale per qualche giorno, muore poche settimane dopo.

È in questa seconda fase del conflitto che vengono scritti il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano e il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni Quidort di Parigi, ma anche il *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo[32], che sono tra i contributi più interessanti della disputa alla storia del pensiero politico. La documentazione e i materiali che i trattati presentano per chiarire la questione del potere del papa e del re sono a una prima lettura impressionanti. Vengono presentate e analizzate decine di fonti, dal *Decretum* di Graziano e dalle decretali dei pontefici, i testi base del diritto canonico, al diritto romano, dai commentatori alle sacre Scritture, dalle grandi cronache medievali alla tradizione patristica, alle acquisizioni filosofiche più recenti. Questo corpo abnorme di materiali eterogenei, di linguaggi differenti, non è tuttavia da considerare del tutto disorganico o guidato solo da un criterio di accumulazione[33], ma risponde piuttosto alla necessità di una visione d'insieme, che sembra essere possibile soltanto nel riferimento costante ai contesti concettuali interessati al tema del potere[34]. Nel tes-

[32] Il testo in H.X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302)*, tr. it., GIACOMO DA VITERBO, *Il governo della Chiesa*, a cura di A. Rizzacasa, Nardini, Firenze 1998.

[33] Si potrebbe dire che la relativamente recente proposta di considerare la teoria politica medievale come un nodo di linguaggi che interagiscono tra di loro, avanzata soprattutto da A. BLACK, *Political Thought in Europe. 1230-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, può risultare particolarmente utile e feconda proprio nell'analisi di questo tipo di trattati. Si vedano anche C.J. NEDERMAN, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, "Journal of the History of Ideas", 57 (1996), 4, pp. 563-585; R. LAMBERTINI, *La diffusione della "Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, "Quaderni storici", 102, a. XXXIV, n. 3 (dicembre 1999), pp. 677-704.

[34] Molto attento alla individuazione dei contesti nei quali la filosofia politica dalla seconda metà del XIII secolo a Guglielmo di Ockham è lo studio di

suto fittissimo di citazioni, di rimandi comuni, di autorità richiamate o alluse, di immagini e di episodi, prendono forma domande diverse sul potere, si affrontano antropologie in conflitto, si precisano metodologie e si mettono alla prova strumenti concepiti in altri luoghi testuali del sapere accademico medievale. Il dibattito si organizza naturalmente sulla ricerca del momento fondativo dei poteri, sull'anteriorità storica di un potere rispetto all'altro, sulla maggior dignità, sul potere «causativo» dell'uno sull'altro. Si tratta in grande misura di un lavoro interpretativo ed esegetico, che intende anche mettere ordine in questi materiali e armonizzarli in teorie politiche articolate e coerenti.

3. Giovanni Quidort di Parigi. Ecclesiologia come teoresi politica

La strategia argomentativa del trattato di Giovanni è certamente molto composita. È possibile individuare dei nuclei tematici che potrebbero corrispondere alle diverse fasi di lavorazione dell'opera, se non proprio all'assemblaggio di diversi trattati scritti in risposta a questioni specifiche discusse nei dibattiti accademici degli anni precedenti[35]. La prima parte dell'opera è dedicata al tema della fonda-

J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit.; ma si veda anche, per il passaggio dal medioevo all'età moderna, B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna 2002 (ed. or. Atlanta 1997), e inoltre T. SHOGIMEN, *The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century*, "Journal of the History of Ideas", 60 (1999), pp. 417-431.

[35] La proposta dei diversi trattati è avanzata da J. COLEMAN, *The Intellectual Milieu of John of Paris OP*, in J. MIETHKE (hrsg.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, Oldenbourg Verlag, München 1992, pp. 173-206, che cerca di individuare i contesti accademici o comunque relativi alla politica culturale dell'ordine domenicano che avrebbero potuto originare parti del *Tractatus*. Risulta però molto difficile trarne conseguenze cronologiche, come nota J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 130. K. UBL, *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, cit., ha avanzato l'ipotesi, pienamente persuasiva nel metodo anche se probabilmente non definitiva nelle acquisizioni della cronologia dell'opera (che comunque si gioca sul filo dei mesi), che il *Tractatus* abbia tre distinte redazioni. La prima non conoscerebbe il *De potestate papae* di Enrico da Cremona, la seconda invece ne terrebbe conto. Questa stratificazione dell'opera, oltre a rendere necessaria una nuova edizione critica dell'opera di Quidort, mostrerebbe che almeno la prima redazione sarebbe da considerare precedente al *De ecclesiastica potestate* di Egi-

zione dei due poteri, delineandone gli ambiti, le caratteristiche, i limiti. La seconda parte che va dal capitolo XI al capitolo XX, in cui vengono analizzate e confutate le interpretazioni su punti specifici, giuridici, storici, esegetici, filosofici, dei sostenitori del papa, è la sezione per così dire più pubblicistica e più utilizzabile in chiave immediatamente polemica. Viene poi affrontato con grande competenza tecnica l'argomento giuridico della donazione di Costantino e un'ultima sezione è dedicata alla questione della rinuncia papale, con argomentazioni evidentemente dipendenti dal *De renunciatione* scritto da Egidio qualche anno prima[36].

Su quest'ultimo punto, che nel trattato gode di una collocazione apparentemente isolata a conclusione dell'opera, l'analisi di Giovanni è particolarmente interessante per comprenderne il modo di procedere. Il tema della rinuncia papale, come abbiamo accennato, era estremamente delicato. Negare che il papa potesse abdicare significava togliere valore giuridico all'atto di rinuncia di Celestino V con la conseguenza di invalidare l'elezione del suo successore, Bonifacio

dio Romano e non risposta ad esso. In questo modo il *Tractatus* non chiuderebbe il dibattito, ma al contrario lo aprirebbe.

[36] Quest'ultima breve sezione, in cui i toni si fanno più accesi, potrebbe essere stata scritta dopo la notizia della *Unam Sanctam*, quindi tra la fine del 1302 e l'inizio del 1303. Tutto sta a come si deve intendere il riferimento di Giovanni: «Ma che cosa accade se il papa considera eretico chi sostiene una tesi rispetto alla quale esistono diverse opinioni tra gli esperti, e lo fa senza un concilio generale, come ad esempio nel caso in cui sostenga di ritenere eretico chiunque affermi che il re di Francia, o altri nelle stesse condizioni, non sono soggetti a lui nelle cose temporali». Se il riferimento è alla falsa bolla *Deum time*, il trattato, o questa parte del trattato, dovrebbe essere collocata al massimo non molto dopo il giugno 1302, data in cui Matteo d'Acquasparta comunica ufficialmente agli ambasciatori francesi che la bolla è un falso. Ma il riferimento, anche così generico, potrebbe essere alla *Unam sanctam*, il cui senso preciso Giovanni però non conosce e lascia in sospeso, in attesa di un chiarimento ufficiale o forse di conoscerne esattamente il testo. In ogni caso questa parte, posta come in appendice, potrebbe essere rielaborazione di vari materiali precedenti di Giovanni ricomposti a formare gli ultimi cinque capitoli del trattato, come osserva J. MIETHKE, *La Donatio Constantini en el conflicto publicístico entre papa y emperador en el siglo XIV*, "Patristica et mediaevalia", XXVII (2006), pp. 3-23. Comunque se il riferimento fatto qui da Quidort fosse alla *Unam Sanctam*, questo spiegherebbe anche il cambiamento di tono dell'ultima parte del trattato, decisamente più vivace, che potrebbe essere stato scritto sotto l'incalzare degli avvenimenti.

VIII. Ma sulla liceità di un atto del genere ci fu in fondo un certo accordo tra gli esperti. Tutto convergeva sul fatto che per l'inadeguatezza personale, per l'impossibilità fisica o psicologica di rivestire un certo incarico, per il bene comune, anche un papa potesse dimettersi. Gli argomenti contrari dei Colonna dovevano in questo senso sembrare davvero «rationes frivolae», come le chiama Giovanni. Tuttavia nel trattato questa possibilità non rimaneva concettualmente inerte, ma si ricombinava con l'analisi della causa finale dell'ufficio episcopale e papale, che risultava essere il bene comune del popolo dei fedeli. In questo modo l'idea della legittimità della rinuncia e la nozione di bene comune si legavano in una formulazione in un certo senso nuova, cioè la possibilità di deporre il papa. Se la carica non era indissolubile e il bene costituiva la causa dell'ufficio, allora proprio per il bene comune, cioè nel caso in cui il papa fosse caduto nell'eresia o si fosse dimostrato gravemente inadeguato, anche i canoni e le glosse sembravano ammettere la possibilità della deposizione. È qui che il concilio gioca un ruolo che ha reso la teorizzazione di Giovanni così utilizzata nei secoli successivi. Se il mondo è più grande di Roma, il concilio con il papa è più grande del papa, dice Giovanni citando il *Decretum*, e ciò vale nelle questioni relative alla fede. Tuttavia se il papa erra, il concilio generale o il collegio dei cardinali, che rappresentano il popolo dei fedeli, possono deporlo.

Ma sono anche le considerazioni metodologiche di Giovanni a mettere ordine nel materiale oggetto di discussione. Si pensi come esempio a quanto Giovanni ripete in vari capitoli del trattato, relativamente all'esegesi delle allegorie bibliche, ricollocando nel contesto politico i criteri interpretativi di Agostino e dello Pseudo-Dionigi: l'allegoria biblica non è interpretabile a piacimento e non ha alcun valore argomentativo se non si appoggia a interpretazioni più esplicite di altri passi che la confermino[37]. In questo modo si tagliava alla radice la possibilità di torcere a vantaggio di una visione politica determinata l'immagine del sole-pontefice e della luna-re ad esempio, o quella delle due spade, che spetterebbero alla Chiesa, oppure il passo

[37] La medesima cura metodologica è espressa nel *Rex Pacificus*, cit. Su questo cfr. G. BRIGUGLIA, *Est respublica quoddam corpus. Una metafora politica nel medioevo*, "Rivista di storia della filosofia", IV (1999), pp. 549-571. Ma lo stesso metodo nella breve *Supplication du peuple de France*, di Pierre Dubois, cit.

evangelico del banchetto a cui il padrone, come la Chiesa, avrebbe invitato, e anzi spinto, tutti a partecipare. L'esigenza qui espressa è quella di una razionalizzazione, di un ordine esegetico nell'interpretazione dei materiali scritturali[38].

Un discorso analogo può essere fatto per l'uso delle testimonianze storiche. Giovanni utilizza molto le cronache di Pietro Comestore e di Vincenzo di Beauvais, storie universali a loro volta costruite su testimonianze di altre narrazioni storiche, oltre che della Bibbia. Ma Giovanni mostra in più luoghi che «non è opportuno assumere argomentazioni da singoli fatti»[39]. Anche la deposizione di un re da parte di un papa, o le gesta di Costantino ad esempio, sono solo fatti storici, con una valenza epistemica debole, che ci raccontano come le cose sono accadute «di fatto», ma non ci spiegano cosa dovrebbe avvenire «di diritto». La storia è un repertorio di avvenimenti che Quidort analizza per togliere argomenti agli avversari, ma di cui avverte e dichiara il limite, pur affrontando ugualmente le varie vicende ed episodi per rendere evidente che le spiegazioni dei trattatisti di parte papale sono comunque unilaterali e inaccurate. Da questo punto di vista, la storia non ha un reale valore fondativo per la teoria politica.

Livello epistemico molto diverso per quanto invece riguarda le narrazioni bibliche, dense di una verità che, radicata negli avvenimenti descritti, li trascende. Ma la lettura di questi fatti necessita di un criterio appropriato, quello del metodo figurale[40]. In questo modo è addirittura possibile invertire il rapporto di anteriorità tra i fatti e il loro significato. Il trattamento della priorità tra sacerdozio e regno è a questo proposito illuminante e cerca di sciogliere un argomento che

[38] Su questo punto si veda G.C. GARFAGNINI, *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, "Rivista di storia della filosofia", 1 (1997), pp. 31-46 e ID., *Il "Tractatus de potestate regia et papali" di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*. Atti del XXV Convegno Storico di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, pp. 217-237.

[39] Vedi cap. XIV.

[40] Sul metodo di lettura della Scrittura vanno visti naturalmente almeno i classici H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Edizioni Paoline, Roma 1962 (ed. or. Paris 1959); B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 2008³ (ed. or. Oxford 1952); J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition, Études augustiniennes, Paris 1976.

tutti gli autori della disputa avvertono come decisivo[41]: l'anteriorità storica di uno dei due poteri avrebbe forse dimostrato l'autonomia dell'uno o la dipendenza dell'altro. Giovanni di Parigi non si limita a mostrare che nella Bibbia ci furono prima i re e dopo i sacerdoti, ma ricorda con grande finezza ai suoi interlocutori che, se anche ci fossero stati sacerdoti prima di governanti, il vero sacerdozio è comunque quello istituito da Cristo e i sacerdoti dell'Antico Testamento, anche Aronne, anche Melchisedec, non furono veri sacerdoti, ma «figura» del vero sacerdozio, quello di Cristo. D'altra parte i re furono invece veri re, perché loro scopo fu sempre quello di promuovere il bene comune, un'esigenza che Dio istituisce tramite la natura.

Dunque ancora una volta esigenza di razionalizzazione per poter meglio analizzare i fondamenti del potere e del possesso, non solo la relazione tra le due «potestates», ma anche il rapporto tra «potestas» e «dominium». I primi dieci capitoli del trattato, che costituiscono una sezione omogenea e ben circoscrivibile, sono dedicati proprio a questo. Che cosa sono il regno, il sacerdozio, che rapporto intercorre tra il pontefice e i beni della Chiesa e dei fedeli? Senza percorrere tutto il filo del discorso di Giovanni, è importante sottolineare alcuni punti. In primo luogo il carattere aristotelico che informa le considerazioni di Giovanni e la mediazione essenziale di Tommaso d'Aquino. Giovanni, in tutto il trattato, utilizza non solo le opere etico-politiche di Aristotele, ma tesse un ordito di riferimenti anche alla sua filosofia naturale, oppure utilizza princìpi metafisici particolarmente adatti a illustrare snodi specifici della sua argomentazione. Ne scaturisce una logica del discorso che tende a far rientrare il fenomeno politico in una più ampia classe di fenomeni naturali, in cui la vita e la natura si organizzano secondo proprie leggi e processi[42]. La mediazione dei capito-

[41] Si veda ad esempio la *Antequam essent*, che esordisce appunto dichiarando che «prima che ci fossero gli ecclesiastici, il re di Francia aveva la custodia del suo regno, e poteva emanare decreti con cui proteggeva se stesso ed il regno dalle trame e dai danni dei nemici», tr. cit., pp. 47-51.

[42] Sulla questione dell'aristotelismo politico, molto vasta e discussa, si vedano come introduzione al tema almeno J. MIETHKE, *Spätmittelalter, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua*, in *Politischer Aristotelismus, Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, hrsg. A. Neschke-Hentschke - C. Horn, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 77-111; L. LANZA, *I commenti medievali alla Politica e la riflessione sullo Stato in Francia (secoli XIII-XIV)*, in G. FIORAVANTI - C. LEO-

li del *De regno* attribuibili a Tommaso d'Aquino (I-II,6), che vengono compresi nel trattato senza che Giovanni ne espliciti i riferimenti, risponde anche a questa operazione. Non solo la naturalità dell'associazione politica, non solo il ruolo essenziale della capacità dell'uomo di comunicare, come già lo stesso Egidio Romano aveva sottolineato del *De regimine principum* circa venticinque anni prima, non soltanto la naturale indigenza dell'uomo, che è costretto ad associarsi per sopravvivere, ma anche, tramite Tommaso, una riflessione sulla natura per così dire duplice dell'uomo, orientato a un bene comune nel suo percorso naturale, ma destinato a un bene ulteriore, che è la vita eterna. In fondo il nodo della questione risiedeva in questa duplicità di fini. L'uso di Tommaso non significa però adesione completa alle sue dottrine politiche, che peraltro sono disperse in un numero molto ampio di scritti e che sono sottoposte a sollecitazioni e tensioni interne. È stato infatti più volte sottolineato[43] come Giovanni, nei passi in cui riprende quasi alla lettera Tommaso, ometta riferimenti troppo «teocratici» o in contrasto potenziale con la propria concettualizzazione.

Che si tratti di evitare la sottolineatura di un ordinamento del fine temporale dell'uomo al fine spirituale, che è prioritario, oppure che si intenda mettere in evidenza che le virtù naturali e intellettuali sono autonome dalle virtù spirituali, il "tomismo" che Giovanni mostra non è certamente caratterizzato da una riproposizione acritica di opinioni altrui, per quanto così autorevoli[44]. Non solo lo dimostrerà po-

NARDI - S. PERFETTI (a cura di), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XIV)*, Brepols, Bruxelles 2002; G. FIORAVANTI, *La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, "Rivista di storia della filosofia", 1 (1997), pp. 17-29; C.J. NEDERMAN, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, cit.; C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 tt., Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992; J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1992; A. BLACK, *Political Thought in Europe*, cit.; T. RENNA, *Aristotle and French Monarchy, 1260-1303*, "Viator", 9 (1978), pp. 309-324; W. ULLMANN, *Individuo e società nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1974 (ed. or. London 1967).

[43] A partire da M.P. GRIESBACH, *John of Paris as Representative of Thomistic Political Philosophy*, in *An Étienne Gilson Tribute*, ed. C.J. O'Neill, Marquette University Press, Milwaukee 1959, pp. 31-46.

[44] Va tenuto presente che il tomismo in questa fase non è un corpo monolitico di proposizioni e il tomismo come categoria storiografica è per questo torno significativo di anni un problema aperto. Per la determinazione di una

chi anni dopo la vicenda eucaristica, accennata all'inizio, in cui egli si discosta radicalmente anche dalla posizione di Tommaso, la quale è peraltro in parte assunta da Egidio, ma forse va anche visto in questa ottica il contributo di Giovanni alla difesa di Tommaso dagli attacchi di Guglielmo de la Mare e dei Francescani di qualche anno prima. Il *Correctorium* di Giovanni, con il quale si mostra il senso genuino delle tesi di Tommaso messe sotto accusa, in conformità con la politica dell'Ordine di quegli anni, è infatti uno scavo delle dottrine dell'illustre confratello, ma uno scavo che mostra autonomia intellettuale e capacità di ampliare, in sensi differenti, le potenzialità dei testi tommasiani[45]. Un simile lavoro si ritrova anche nel *Tractatus*, in cui la matrice tomista viene però condotta a conclusioni antiteocratiche[46].

Bisogna però aggiungere un elemento essenziale, che connota non solo l'ipotetico tomismo di Giovanni, ma la sua teoria ecclesiologica e politica in generale, cioè l'uso di alcuni articoli della *Summa contra Gentiles* relativi ai sacramenti e al potere sacramentale della Chiesa. Dopo aver stabilito che il sacerdozio è «il potere spirituale di dispensare i sacramenti ai fedeli attribuito ai ministri della Chiesa da Cristo»[47], Giovanni infatti, in conformità con la *Summa*, analizza la struttura gerarchica del sacerdozio, distinguendo tra sacerdoti semplici e vescovi, che hanno il potere di creare i sacerdoti. È per questa via iniziale, sacramentale ed ecclesiologica, che Giovanni chiarirà nel corso del trattato il concetto di «giurisdizione», mostrandone in fondo l'ambiguità.

Il fondamento del discorso è, mi pare, la distinzione, tutta interna all'analisi del sacerdozio, tra «potestas ordinis», che è il potere di con-

scuola tomista nei decenni successivi alla morte dell'Aquinate si veda innanzitutto F.J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, cit.; per una riconsiderazione del problema sono molto utili soprattutto il recente A.A. ROBIGLIO, *Tommaso d'Aquino tra morte e canonizzazione (1274-1323)*, in A. GHISALBERTI - A. PETAGINE - R. RIZZELLO (a cura di), *Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, Istituto di filosofia di San Tommaso d'Aquino, Torino 2006, pp. 194-216; e anche I. IRRIBAREN, *"Responsio secundum Thomam" and the Search for an Early Thomistic School*, "Vivarium", 39, 2 (2001), pp. 255-296.

[45] Si veda la parte relativa al *Correctorium* di Giovanni in F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condemnations au XIII^e^ siècle*, cit., e in A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006 (ed. or. Paris 2004).

[46] Come suggerisce anche J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 134.

[47] Cfr. cap. III.

sacrare il pane eucaristico, e «potestas iurisdictionis», che è un potere sul popolo di Dio, la facoltà di preparare i fedeli al sacramento, che si configura come potere giurisdizionale nella Chiesa e che non è relativo alla sfera sacramentale. L'analisi di Giovanni è molto dettagliata, ma è su questa polarizzazione che si possono ordinare le sue osservazioni sul potere di giurisdizione dei vescovi e del papa. Se il sacerdozio è il potere di amministrare i sacramenti, si tratta allora di un potere spirituale, e la stessa giurisdizione sarà in primo luogo una giurisdizione spirituale, mentre in un senso derivato essa designa un potere sul corpo ecclesiastico, una sorta di potere pubblico della Chiesa, in conformità con la sistemazione tomista e con una lunga e lenta torsione della prassi canonistica. È questo, credo, un contributo decisivo di Giovanni Quidort, lo slittamento ulteriore della nozione giurisdizionale verso una più definita dimensione pubblica e politica, ma sempre in connessione con la sua matrice teologico-ecclesiologica[48]. Si tratta a mio avviso di una linea che conduce, pochi anni più tardi, alle considerazioni molto lucide del *De jurisdictione* e del *De ecclesiastica potestate*[49] di Erveo di Nédellec, confratello di Giovanni, presente in quegli anni al convento di Saint-Jacques a Parigi e destinato a un ruolo di primissimo piano nell'Ordine. Ma quali sono dunque i poteri del pontefice? La linea di Giovanni è molto articolata. In primo luogo egli mostra come all'interno del corpo ecclesiastico il papa abbia una giurisdizione generale, più ampia di quella dei vescovi sotto il profilo territoriale e anche più larga dal punto di vista degli stru-

[48] Un processo che pare stare quasi in relazione dialettica con la questione *De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae)*, ed. L. Hödl, Max Hueber Verlag, München 1962, scritta da Giovanni nel 1304, in cui si difende la possibilità del papa di affidare ai Mendicanti l'ufficio della confessione e di sottrarre dunque alla giurisdizione di parroci e soprattutto vescovi l'attività dei frati mendicanti. Si difende cioè la possibilità che il papa modifichi le giurisdizioni stabilite, delineando così una ecclesiologia che può essere letta in relazione al *Tractatus*. Sulla posta in gioco nella questione delle confessioni, si rimanda alla n. 1 del Trattato e alla relativa bibliografia.

[49] *De iurisdictione, Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis O.P. († 1323) über die Kirchengewalt*, ed. L. Hödl, Max Hueber Verlag, München 1959. Il *De ecclesiastica potestate* in HERVAEI NATALIS BRITONIS *In quatuor libris sententiarum commentaria, quibus adiectus est eiusdem auctoris tractatus De potestate papae*, Paris 1647, rist. anast. Gregg Press, Farnborough Hants 1966, pp. 363-401.

menti a sua disposizione, ma in fondo non più intensa. Da questo punto di vista è interessante notare come il papa non sia possessore dei beni della Chiesa, che appartengono alla comunità ecclesiastica, sul modello del rapporto tra vescovo e beni della diocesi. Indubbiamente Giovanni qui utilizza con grande competenza gli strumenti che il diritto canonico a partire dal XII secolo forniva e la sua visione del possesso del papa sembra il ricombinarsi della canonistica relativa ai rapporti tra la «corporazione» e il suo rappresentante, tra corpo e capo della diocesi, con una prospettiva ecclesiologica in cui il papa rappresenta la Chiesa, ma è successore di quel Pietro che non ricevette poteri diversi da quelli degli altri apostoli rispetto al possesso. Questa prospettiva viene ampliata fino a comprendere il rapporto tra il papa e i beni dei laici. L'analisi di Giovanni si sposta su un terreno più propriamente cristologico: quale fu il potere di Cristo in quanto uomo? Infatti, dal momento che non si può pensare che Pietro abbia ricevuto da Cristo i suoi poteri in quanto Verbo, cioè in quanto Dio, è necessario capire che tipo di potere Cristo ebbe sulle cose temporali. Qui il lavoro, esegetico soprattutto, di Giovanni si fa serrato, ma ha in fondo buon gioco nel dimostrare la incongruità delle richieste papali.

Vale la pena però di sottolineare lo scarto operato da Giovanni nell'analisi congiunta di regno e sacerdozio, cioè la diversità radicale tra l'organizzazione dei due poteri, che su alcuni punti non permette analogie o simmetrie concettuali. Due brevi esempi sono opportuni. Innanzitutto l'universalità della giurisdizione papale da una parte e la limitazione territoriale di quella regia dall'altra. Pur trattandosi di due livelli giurisdizionali distinti ed eterogenei, Giovanni ritiene di dover sottolineare che «non è così necessario che tutti i fedeli si riconoscano in una forma di organizzazione politica comune, ma possono esistere diversi modi di vivere e diverse forme di organizzazione politica, a seconda della diversità dei climi, delle lingue, delle condizioni degli uomini, e può essere che ciò che è considerato virtuoso presso un popolo non lo sia presso un altro»[50]. Se da un lato l'universalità della Chiesa viene mantenuta, perché il papa ha il dovere di esprimersi sulla fede e sui costumi, dall'altro lato l'ideale universalità della comunità politica viene disaggregata in via di diritto, forse sulla spinta della *Politica* aristotelica, forse in funzione antimperiale, delineando almeno

[50] Cfr. cap. III.

potenzialmente un rapporto di uno-molti tra Chiesa e regni. Si tratta di un rapporto interessante, nuovo non certo nella pratica politica, ma portato a coscienza con i mezzi dell'aristotelismo.

Il secondo esempio configura una vera e propria considerazione antropologica di Giovanni relativa al possesso. Il governante temporale è infatti diverso dal papa rispetto al rapporto che egli ha con i beni dei suoi sudditi. Se i beni della Chiesa appartengono alla comunità, invece «i beni temporali dei laici non appartengono alla comunità, [...], ma ognuno è signore della propria cosa, in quanto l'ha acquisita attraverso la propria operosità; per questo motivo le cose temporali dei laici non hanno bisogno di un amministratore comune, poiché ognuno è amministratore della propria cosa a proprio piacimento»[51]. E Giovanni più avanti ribadisce che i beni dei laici «sono acquisiti dalle singole persone con la loro arte, il loro lavoro e la loro operosità, e

[51] Cfr. cap. III. Naturalmente è stato notato come Giovanni Quidort in certo modo inauguri una linea di riflessione politico-filosofica capace di importanti sviluppi successivi in epoca moderna. Su questo punto si veda J. COLEMAN, *Dominium in Thirtheenth and Fourtheenth-Century Thought and its Seventeenth-Century Heirs*, "Political Studies", 33 (1985), pp. 428-444, che pure mette in relazione la filosofia sociale di Quidort con la ricollocazione di alcuni principi del diritto romano in ID., *Medieval Discussions of Property: 'Ratio' and 'Dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua*, "History of Political Thought", 4 (1983), pp. 209-228 e con il contesto domenicano di alcuni dibattiti universitari, in ID., *The Intellectual Milieu of John of Paris OP*, cit. Molto suggestiva anche la lettura di B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., cap. "Diritti e doveri. Una *quaestio* di Enrico di Gand", in cui si individua un contesto di sviluppo dell'idea di possesso di sé, quello dei diritti sul corpo del condannato. Tuttavia sull'idea della proprietà espressa da Giovanni va considerata in primo luogo, anche per evitare troppo azzardati precorrimenti, la tradizione canonistica e teologica in cui essa si colloca, in particolar modo i dibattiti sul rapporto giuridico tra i beni ecclesiastici e i chierici che ne beneficiano, oltre che la tradizione giuridico-civilistica. Sul punto si vedano O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury accordindg to the Paris Theological Tradition. 1200-1350*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, in particolare pp. 374-402; e soprattutto K. UBL - L. VINX, *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, O.P. († 1306)*, in C. EGGER - H. WEIGL (hrsg.), *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten für Österreichische Geschichtsforschung*, Oldenbourg Verlag, Wien-München 2000, pp. 304-344, in cui si mostrano le connessione tra il pensiero di Giovanni e il dibattito giuridico coevo.

le persone singole, proprio in quanto tali, hanno su di essi diritto, potere e autentico dominio»[52]. I beni dei laici sono dati «arte, labore, industria», per questo motivo ognuno può disporre, amministrare, alienare ciò che gli appartiene. Assume dunque consistenza filosofica il rapporto tra l'individuo e la sua azione, la sua capacità trasformatrice, che delinea una sfera di rapporti sociali ed economici i quali, in certo modo, sono dati. È questo il motivo per cui sui beni dei laici «né il principe, né il papa hanno il dominio o l'amministrazione»[53].

4. *Egidio Romano. La fondazione assoluta del potere*

Al centro del trattato di Egidio c'è il problema della fondazione dei poteri, del loro reciproco rapporto e della specifica forma di potere del papa, la «plenitudo potestatis». Il baricentro di questa costruzione teoretica è una vera e propria antropologia politica incardinata su coppie concettuali come nascita-rinascita, anima-corpo, natura-grazia, comunità-isolamento, forma-materia, spirituale-temporale. Senza voler qui seguire tutte le implicazioni della teorizzazione politica di Egidio, è interessante soffermarsi su alcuni degli assi portanti della sua costruzione e su alcune tensioni interne al suo discorso.

In primo luogo il problema dell'istituzione. Come gli altri protagonisti della disputa, Egidio si sforza di individuare il momento fondativo dei poteri. Il ricorso ad argomenti scritturali da un lato, e l'individuazione di specifiche fonti del discorso dall'altro, ad esempio Ugo di San Vittore e Bernardo di Chiaravalle, sembrano rispondere a questa esigenza. Si pensi al trattamento del testo di Geremia, precisamente l'oracolo «ecco ti ho costituito sopra i re e le genti per sradicare e piantare...»[54], che è un vero luogo comune di questi trattati[55].

[52] Cfr. cap. VII.

[53] *Ibid.*

[54] Sull'importanza del passo di Geremia si veda Y.M.-J. CONGAR, *"Ecce constitui te super gentes et regna" (Jer. 1: 10) in Geschichte und Gegenwart*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum Sechzigsten Geburtstag*, Zink, München 1957, pp. 671-696.

[55] Lo stesso argomento nel *Sermo de potentia papae*, scoperto e edito da C. LUNA, *Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso "De potentia papae" di Egidio Romano*, "Documenti e studi sul-

La profezia si riferirebbe non solo a Geremia, figura di Cristo, ma anche al papa suo successore e l'elevazione di cui si parla va intesa anche come potere di giudizio e di istituzione sui regni temporali. Al di là della risposta di Giovanni Quidort, che è una precisazione esegetica documentatissima sulla impossibilità che tale capacità del papa di «sradicare e piantare» si applichi al potere temporale in quanto tale, ciò che è illuminante è il tentativo da parte di Egidio di comprendere se il potere secolare abbia una fondazione divina e se questa fondazione sia mediata dalla Chiesa e dal papa. Come si spiega infatti questo dualismo di poteri, questa duplicità di livelli, se non individuandone la nascita, che vuol dire lo scopo attribuito a quei poteri da chi li ha istituiti? La ricerca di passi e fonti bibliche è anche la messa a fuoco del rapporto tra Dio, che certamente ha istituito il potere spirituale, e la funzione del potere temporale. Si tratta di un dualismo per così dire obbligato, e asimmetrico, che in realtà cerca il punto di contatto tra i livelli.

Questo a mio avviso spiega anche il ricorso così frequente e quasi strutturale al *De sacramentis* di Ugo di San Vittore, e al *De consideratione* di Bernardo. Tuttavia il trattato di Ugo di San Vittore, ad esempio, è certo un modello autorevole nell'analisi dell'istituzione sacramentale, dei rapporti tra spirito e materia, ma è anche segnato da un dualismo che risponde alle esigenze dell'ontologia del XII secolo. La sua prospettiva è innervata da coppie interpretative marcate e suggestive, segno-significante, lettera-spirito, visibile-invisibile, anima-corpo. Vengono così scaricati anche sul rapporto tra spirituale e temporale i problemi della comunicazione tra spirito e materia, che l'ontologia platonico-agostiniana del XII secolo aveva posto in forte tensione. Sembra farsi carico di questa tensione non solo Giacomo da Viterbo, che in fondo nella sua visione teocratica cerca un'attenuazione del dualismo ontologico nel discorso politico, sottolineando che il potere sulle anime si estende necessariamente ai corpi perché indirizza

la tradizione filosofica medievale", III, 1 (1992), pp. 167-243. Il sermone, osserva J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 105, doveva essere stato pronunciato alla curia papale, e costituisce probabilmente uno dei nuclei del *De ecclesiastica potestate.* L'argomento è presente in MATTEO D'ACQUASPARTA, *Sermo de potestate papae*, cit.; ma anche in GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano*, ed. in H.X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église*, cit., e ad esempio nei documenti ufficiali *Ausculta fili* e *Unam Sanctam.*

le vita delle persone, e per converso che il potere che si esercita sui corpi si estende alla sfera spirituale, perché la prepara e la rende più vicina e accoglibile[56]. Temporale e spirituale hanno dei confini così più sfumati e meno drammatici e il tema dei loro rapporti va dunque reso più sottile. Ma anche Egidio dal canto suo, pur facendo ricorso spesso al linguaggio di Ugo, preferisce, in certi passi e non nell'interezza del suo trattato, in certo modo svuotarlo del suo implicito portato ontologico, introducendo in quel linguaggio e mettendo a frutto la coppia forma-materia, a lui più congeniale, e tentando quasi di ricollocare alcune idee del Vittorino in un contesto aristotelico. La lettura del *De ecclesiastica potestate*, anche nei capitoli qui riportati, mostra questo tentativo, che a volte risulta pienamente riuscito, soprattutto quando Egidio sembra trattare alcuni fenomeni relativi al potere in riferimento a una più generale visione aristotelica[57].

Ma il tema di un dualismo gerarchizzato è visibile anche nell'argomento delle due spade[58], la temporale e la spirituale, desunto da Bernardo. Ancora una volta è il problema di una duplicità che va coordinata, ancora una volta si tratta di capire che cosa sia stato istituito con l'episodio evangelico in cui Cristo, a Pietro che gli mostra due spade, risponde: «Satis est», è sufficiente. L'analisi di Bernardo conduce, come è noto, alla distinzione tra la spada spirituale che la Chiesa impugna «ad usum», e la spada secolare che impugna «ad nutum», a un cenno. L'esercizio di tale spada non è affidato direttamente al papa, anche se, come dice Giacomo da Viterbo, «nutus est signum voluntatis»[59], il

[56] Ad esempio in *De reg. chr.*, cit., p. 224: «Et sic dicunt quidam, quod potestas prelatorum ecclesie, spiritualis dicitur: quia est super animas et super ea, que ad perfectionem anime pertinent. Potestas autem principum secularium dicitur corporalis: quia est super corporalia et super ea que pertinent ad corpus. Sed hoc dictum habet dubium. Nam secularis potestas, si recta et ordinata sit, intendit principaliter et finaliter subditos dirigere et inducere ad vitam virtuosam, que principaliter ad animam pertinet. Id enim debet intendere omnis recta potestas in hominibus, ad quod homo finaliter ordinatur. Finis autem hominis, in quantum homo, est felicitas».

[57] Ad esempio in II, 6.

[58] Cfr. A. DI BELLO, *Il termine* gladius *come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina al XII secolo*, "Il pensiero politico", 1 (1993), pp. 273-296; sul pensiero di Bernardo e la disputa si veda J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, cit., pp. 403-423.

[59] GIACOMO DA VITERBO, *De reg. christ.*, cit., p. 290.

cenno è un segno della volontà. Il che ancora configura un potere primario, in fondo una possibilità di comando e soprattutto allude alla questione della istituzione del segno stesso.

Tutto ciò si arricchisce e si precisa ulteriormente in riferimento alla nozione di «plenitudo potestatis», pienezza del potere, che sembra essere la cifra della teoria egidiana e che ha però una lunga storia e uno sviluppo particolarmente significativo nell'attività di legislazione papale e nella canonistica. Se inizialmente la formula designava un potere non riservato soltanto al papa, essa sempre di più a partire dal XII secolo[60] andò a indicare la specifica potenza del papa marcandone la differenza dalle funzioni dei vescovi, che il papa chiamava a condividere la propria responsabilità di cura della Chiesa, «in partem sollicitudinis»[61]. La pienezza del potere, associata almeno a partire da Innocenzo III alla regalità di Cristo e dunque alla regalità del suo vicario, giunge a Egidio già carica di implicazioni in senso stretto politiche e non solo ecclesiologiche. Ma Egidio ne fa il cardine di una teoria del potere che intende mostrare come la creazione dello spazio politico sia impensabile senza presupporre un punto di pienezza giuridica che, di fatto, lega la dimensione umana alla sua fondazione divina. Su questo Egidio è molto lucido, ha un potere pieno chi «può fare con la causa seconda, ciò che può fare senza di essa, così che il potere di tutti gli agenti si riunisce nel primo agente, cioè in Dio»[62]. La formulazione è impressionante, dal momento che è Dio che può fare senza mediazioni di cause seconde, ciò che può fare con la loro mediazione. E per cause seconde qui si intende il regolare corso della natura. Neppure il cielo, che influisce sulla nascita, sui fenomeni naturali, senza il cui intervento non ci sarebbe la vita, ha il potere di creare la vita senza il concorso di cause seconde. Dio può invece sconvolgere il corso degli eventi e le leggi che Egli stesso ha imposto alla natura, per fare ogni

[60] Anche per la presenza nel *Decretum* di C. 2 q. 6 c. 11, e C. 2 q. 6 c. 12, in cui la formulazione si riferiva al potere del pontefice.

[61] La formula designa lo specifico potere dei vescovi nella cura della Chiesa, in rapporto con il potere del papa (*plenitudo potestatis*). Si veda J. RIVIÈRE, *"In partem sollicitudinis". Evolution d'une formule pontificale*, "Revue des sciences religieuses", V (1925), pp. 210-231. Sull'espressione «plenitudo potestatis» R.L. BENSON, *'Plenitudo potestatis': Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, "Studia Gratiana", 14 (1967), pp. 196-217.

[62] Cfr. cap. III.9.

cosa. Questo salto di cause nell'ordine naturale, questo sconvolgimento della regolarità, questa riserva di potenza, Egidio l'aveva forse per la prima volta messa alla prova, filosoficamente, proprio nella sua dottrina eucaristica, in cui la fisica aristotelica veniva provocata, e per così dire scossa, nel pensare la transustanziazione, che lasciava intatti gli accidenti di una sostanza che non sussisteva ulteriormente, quella del pane trasformato in corpo di Cristo. Ma Dio poteva far sì che gli accidenti del pane, colore, sapore, etc., si riorganizzassero pesando per così dire sull'accidente della quantità, che li reggeva tutti ma che l'azione divina manteneva senza la loro sostanza propria. Era un salto di cause, un effetto ottenuto senza la mediazione della sostanza del pane e che pure manteneva un criterio di economia nella sua azione e una razionalità di spiegazione. Ora Egidio applicava questo potere all'azione del pontefice nella Chiesa, che poteva creare vescovi senza l'elezione del capitolo, o agire contro l'ordine regolare delle leggi. Non c'è dunque grado o ordine di poteri che non sia sottoposto a questa pienezza di potere, non c'è capacità di potere naturale o livello di mediazione che il pontefice, come successore di Pietro e vicario di Cristo, non possa sconvolgere. Questo non deve avvenire regolarmente, perché anche Dio fa in modo che il calore si produca tramite il fuoco, cioè rispetta la legge di natura che Egli stesso ha stabilito, e così il papa deve normalmente rispettare l'ordine delle leggi, che egli ha dato, ma gli rimane una riserva di potenza straordinaria, di intervento eccezionale, che sembra fare di lui piuttosto il vicario di Dio. Resta quindi disponibile alla teoria politica successiva una nozione di potere che altro non è che fondazione giuridica della comunità, potere costituente, e potenza di azione eccezionale, che rimette «al cielo», che è il papa, ogni azione politica e giuridica creativa.

Sebbene la nozione di pienezza del potere risulti l'assunzione e il guadagno fondamentale della concettualizzazione di Egidio, è interessante sottolineare come questa visione «assoluta» del potere si incroci e si potenzi anche con un'altra linea di ragionamento, relativa alla proprietà, con una sollecitazione, anche questa di matrice teologico-filosofica, che salda potere sacramentale e antropologia del possesso.

Nei capitoli IV-VII della seconda parte del trattato, Egidio analizza infatti il fondamento della vita associata, tracciando le linee della sua filosofia politica. Nella ricostruzione di Egidio, l'appropriazione originaria avviene grazie a patti e convenzioni tra gli uomini, un ac-

cordo su come spartire i beni disponibili nel mondo «tra i figli di Adamo». In una seconda fase, la moltiplicazione degli uomini rende indispensabile ampliare la rete di patti a una nuova classe di fenomeni, il passaggio delle proprietà, gli acquisti, le donazioni, gli scambi. Tale complessità richiede una più robusta struttura di dominazione, che implica l'esistenza di governanti, di leggi che garantiscano i patti e stabiliscano il diritto. «Approbacio», «pactum», «convenciones», «assensum» sono le parole chiave di una ricostruzione storico-concettuale della genesi delle leggi positive e del possesso che, mettendo assieme la narrazione della *Genesi*, da Adamo ai figli di Noè e alcuni testi del *Decretum*, primo fra tutti il «Quo jure» di Agostino, converge verso una nozione aristotelica che Egidio aveva già meditato nel *De regimine principum*, quella di «communicacio». Non c'è legge senza accordo, e non c'è accordo senza «communicacio». Si tratta di un «mettere in comune» le esperienze, uno scambiare che presuppone la parola, come ben sanno i lettori medievali di Aristotele, e la naturalità del vivere assieme, del comunicare. È proprio questo «il fondamento senza il quale tutto l'edificio crolla»[63]. La «comunicazione», messa in comune, delinea dunque uno spazio sociale proprio dell'uomo, una base naturale che rappresenta la materia stessa del vivere politico. Tuttavia questo punto di tangenza tra il discorso pienamente aristotelico del *De regimine principum* e la costruzione teocratica del *De ecclesiastica potestate*, viene combinato con un elemento ulteriore, propriamente teologico ed esegetico, che rende questo primo livello del tutto insufficiente, nella teoria politica di Egidio, per comprendere il rapporto tra l'uomo e il dominio, tra gli uomini e il potere. L'elemento caratterizzante del rapporto tra l'uomo e le cose è ora individuato nel peccato di Adamo, nella natura umana «lapsa», cioè non integra, che segna il rapporto dominativo e la relazione sociale. In questo modo Egidio di fatto pone una domanda radicale sul dominio e sulla stessa relazione dell'uomo con se stesso. Ciò che Aristotele non poteva sapere è che l'uomo ha perso il pieno dominio su se stesso e sulle cose. A causa del peccato di Adamo gli uomini sono resi indegni di ogni giusto possesso, hanno perso il dono di una giustizia originaria, che non può più essere trasmessa dai padri ai figli[64]. Allo stesso

[63] Cfr. cap. II, 12.

[64] Sulla curvatura politica del tema di Adamo e del peccato originale nel medioevo si veda in primo luogo B. TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der*

modo il possesso, l'eredità paterna, non possono passare di generazione in generazione, dal momento che «indigni sumus hereditate paterna», a meno che la «generazione» naturale non venga legittimata da una «rigenerazione» sacramentale, il battesimo, che pur non restaurando la natura umana istituita da Dio, ristabilisce la legittimità del rapporto tra gli uomini e le cose.

La teoria del peccato, elemento essenziale dell'antropologia politica della teocrazia egidiana, è stata da Egidio elaborata molto presto, forse poco dopo la metà degli anni Settanta del XIII secolo, nel breve trattato *De peccato originali*[65]. Non è stata, mi pare, sufficientemente notata la presenza di questa prima elaborazione teologica nel *De ecclesiastica potestate* che riporta brani importanti ed esempi significativi di quella formulazione giovanile. L'agire comunicativo come fondamento naturale del politico e il problema del passaggio del possesso alle generazioni, forniscono così il sostegno a una visione sacramentale del potere della Chiesa, che diventa il cardine giuridico e teologico della teoria politica egidiana. Innanzitutto il sacramento del battesimo, che sembra configurarsi nel *De ecclesiastica potestate* come patto, dal momento che i genitori impegnano il figlio all'osservanza della fede, ottenendo per il figlio la possibilità della salvezza, ma anche della proprietà, è in questo modo l'entrata in una comunità politica e salvifica che attribuisce diritti e doveri. Un contributo fondamentale di Egidio alla teoria politica si situa proprio nella domanda, che egli svolge con lucidità e radicalità, sul diritto a possedere in assenza di una comunità giuridica, sul patto tra individuo e comunità che trascende le generazioni e taglia anche il passaggio tra padri e figli, o meglio lo intensifica per il medio di un'autorizzazione giuridica piena, che apre una delle vie alla modernità politica. Niente di più lontano dall'antropologia di Giovanni, che in certo modo è l'altra

mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie, Hiersemann, Stuttgart 1999 e per alcune considerazioni sulla funzione di modello politico G. BRIGUGLIA, *«Si stetissent primi parentes». Elementi di un modello politico tra filosofia ed esegesi*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge", 73 (2006), pp. 43-62.

[65] *D.O. Egidii Romani Columnae De peccato originali*, Napoli 1525. Sul trattato R. MARTORELLI VICO, *La dottrina della giustizia originale e del peccato originale nel trattato* De peccato originali *di Egidio Romano*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", I, 1 (1990), pp. 227-246.

strada da percorrere, per cui i beni di ognuno sono acquisiti «arte, labore, industria» e la comunità ha un limitato potere di intervento su questa sfera personale. Dall'altra parte in Egidio il potere di scomunica, «ex-communicacio», è una facoltà giuridica e teologica con cui la Chiesa può escludere il fedele dalla «communicacio», cioè dal fondamento della socialità, privandolo dei sacramenti e dei benefici da essi derivanti, compresi proprietà e dominio, e cioè escludendolo dalla sfera delle relazioni giuridiche, oltre che dalla salvezza.

5. Teologia e teoresi politica

Nascosta quel tanto che basta a renderne più interessante la scoperta agli occhi di un lettore moderno, dietro ai materiali della disputa c'è una filosofia politica. Anzi c'è una pluralità di prospettive filosofico-politiche in conflitto e una molteplicità di teorizzazioni che tuttavia sono in grado di comunicare tra loro, di dialogare, di comprendersi. Ma il discorso politico che si dipana dalla lettura di quei testi sembra incrociarsi con altri discorsi, con proprie regole e riferimenti. E questo può naturalmente costituire una difficoltà, può addirittura portarci a chiedere se sia propriamente un discorso politico quello che i trattati qui riportati ci presentano. Sarebbe già questo un guadagno, se l'«eccentricità» politica dei trattati medievali ci inducesse a chiedere che cosa significhi pensare la politica. E forse sarebbe proprio questa domanda a riavvicinarci alle questioni poste da questi autori, che per molti aspetti proprio a tale domanda tentavano di dare una risposta. In questo senso quello che c'è in gioco nella letteratura della disputa, che peraltro è la fase di un lavoro di indagine più ampio e più lungo che si protrae nei decenni successivi su sollecitazioni politiche diverse, non è soltanto il ruolo del papa o i poteri dei re, ma è un'interrogazione sulle forme del potere e sulla possibilità di indagarle.

Da questo punto di vista c'è dunque anche in gioco un problema che noi riconosceremmo come filosofico, quello di una disamina critica delle possibilità di ricerca sul politico e sulla sua costituzione come oggetto. L'analisi del valore epistemico delle «rationes», delle «auctoritates», della storia, del diritto sono anche il modo di fondare un metodo, un terreno comune di indagine, di capire che cosa significhi appunto pensare la politica. Visti da questa prospettiva, gli im-

ponenti *dossier* della disputa acquistano maggiore intelligibilità e la rete dei riferimenti comuni sembra acquisire maggiore consistenza.

È a questo punto che non si può però fare a meno di notare la forma specifica delle domande che quel discorso politico, quella proliferazione di dottrine politiche, si pone. Esse riguardano ad esempio la doppia natura di Cristo, umana e divina, e la conseguente questione del vicariato di Pietro, ma anche la natura dei sacramenti e il loro significato nella vita del cristiano e la loro collocazione nella Chiesa, oppure la funzione dei re nella salvezza dei fedeli, la fondazione di una spada spirituale e di una spada temporale, il dominio di sé e il dominio sulle cose.

Si tratta dunque in gran parte di un discorso che si articola nelle forme di un linguaggio teologico, in molti sensi. Innanzitutto il tenore stesso di molte delle domande politiche a cui abbiamo accennato e che è possibile osservare nella lettura dei testi proposti. Ad esempio, come si è detto, la questione dell'istituzione della Chiesa da parte di Cristo e l'affidamento di un potere specifico a Pietro: la riflessione su tale atto istitutivo, che prende necessariamente in considerazione elementi cristologici, ecclesiologici e giuridici, si traduce in una concettualizzazione del tema del potere costituente, che non sarebbe comprensibile fuori dal contesto teologico che l'ha prodotta. Oppure si prenda in considerazione la nozione cruciale di «iurisdictio». Essa ha certamente una derivazione e una connotazione giuridica, canonistica e romanistica, ma potrebbe essere compresa l'operazione di Giovanni Quidort se tale nozione, come abbiamo accennato, non fosse stata messa alla prova di una concezione sacramentale, in cui la «giurisdizione» è legata dialetticamente al «potere d'ordine», cioè al potere sacerdotale di amministrare i sacramenti? In questo senso anche la fortissima presenza di argomenti giuridici, almeno nei trattati qui presentati, che denota una conoscenza diretta e per nulla superficiale delle fonti da parte di Giovanni e di Egidio, fornisce un armamentario di idee e nozioni che, ricollocate in un contesto teologico, possono cambiare di segno ed essere utilizzate in direzioni nuove e inaspettate. È evidente come il tema del possesso e dell'eredità in Egidio, ma anche il fondamentale tema giuridico del potere paterno, cambino di prospettiva una volta che siano portati a interagire con la nozione sacramentale di battesimo, a sua volta giuridicizzata come una sorta di patto tra la Chiesa e i fedeli e non solo tra Dio e i fedeli. «Qui nasci-

tur ex te et ex uxore tua in tua potestate est [...]»[66] aveva stabilito il diritto romano, ma si pensi a come la teorizzazione di Egidio, pur senza un riferimento diretto, di fatto metta in crisi questa idea, la scuota per il tramite del potere eversivo del peccato e poi la ricostituisca su basi completamente diverse.

Ma c'è anche un altro modo di porre il tema della teologia e della riflessione politica, e riguarda il rapporto tra teoria politica e «strumenti» filosofico-teologici. Pensiamo ad esempio al problema del «salto delle cause», con cui Egidio pone un'analogia tra il papa e Dio, come abbiamo visto, la quale si concretizza in particolare nella possibilità di fare in maniera diretta ciò che nel corso regolare delle cose avviene normalmente attraverso cause seconde. Non si tratta qui di un argomento retorico, neppure di una metafora, ma dell'uso di uno strumento filosofico che Egidio aveva messo alla prova nel suo trattato sull'eucaristia. In quel trattato, come è stato notato[67], Egidio recupera l'argomentazione tomista, che nella spiegazione della transustanziazione eucaristica mutava l'ontologia aristotelica rispetto alla natura dell'accidente rifacendosi al *Liber de causis* e richiamandosi alla potenza divina che può sospendere l'ordine delle cause. Egidio, applicando al papa nella Chiesa quella medesima logica e quella potenza, fondava una teologia politica in grado di porre il problema di un potere costituente assoluto. In questo modo ogni argomentazione giuridica trovava il proprio senso nel tema della fondazione del «potere pieno», senza il quale il tema della vita associata non sembrava assumere una consistenza teoretica. Neppure il solo aristotelismo, in quella prospettiva, poteva fornire una teoria coerente e compiuta per spiegare il rapporto tra i poteri, come in fondo lo stesso Giovanni Quidort

[66] *Inst.*, I, IX, in *Corpus Iuris Civilis*, ed. P. Krueger, Berolini MDCCCIC.

[67] A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 427-431 (ed. or. Paris 1993), che riprende R. IMBACH, *Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 77 (1993), pp. 175-194; si vedano anche F. BERTELLONI, Casus imminens *ed escatologia del potere politico nel 'De ecclesiastica potestate' di Egidio Romano*, in "Miscellanea Mediaevalia". *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. J.A. Aertsen - M. Pickave, De Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 262-275; ID., *Die Anwendung von Kausalitätestheorie im politischen Denken von Thomas Aquinas und Aegidius Romanus*, in *Politische Reflexion in der Welt des Spätenmittelalters*, hrsg. M. Kaufhold, Brill, Leiden 2004, pp. 85-108.

sembra comprendere, dal momento che per lui rimane centrale nella riflessione politica anche la discussione sul potere sacramentale e sacerdotale della Chiesa. In fondo la stessa dottrina eucaristica di Giovanni, variante «fisica» di una concezione cristologica che tentava di salvare in linguaggio aristotelico l'esistenza di un unico sostrato e di due distinte «corporeitates», se non contro Tommaso certamente non con Tommaso, non sembra molto distante dalla consapevolezza, maturata nel suo trattato politico, della doppia natura del cristiano e al contempo della sua fondamentale unicità nel corpo della Chiesa.

Al di là di questa suggestione, è chiaro che il rapporto tra teologia e riflessione politica non è altro che una variante significativa della relazione fra teologia e filosofia nel medioevo. Anche in questo caso la teologia pone delle domande radicali alla filosofia e al pensiero politico, spingendoli a riflettere sui propri limiti e sui propri strumenti. Cercando però di chiarire i fondamenti, di comprendere la natura di tutti i poteri, di esplicitare le conseguenze dei rapporti tra «potestates», di non lasciare inerti le nozioni e gli strumenti concettuali maturati anche in altri contesti, ma anzi di attivarli e di farli interagire con il corpo voluminoso di questioni politiche, ecclesiologiche, giuridiche, sacramentali, sembra scaturire anche una nuova consapevolezza, quella dell'autonomia teoretica del politico.

Gianluca Briguglia

Avvertenza

La traduzione del *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni Quidort di Parigi è stata condotta sul testo stabilito da F. Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. De Regia potestate et papali*, Klett, Stuttgart 1969, tenendo presente anche l'ed. J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^{e} siècle*, Vrin, Paris 1942. Esistono anche due traduzioni in lingua inglese: John of Paris, *On Royal and Papal Power*, a cura di J. Watt, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971 e John of Paris, *On Royal and Papal Power. A Translation with Introduction of the* De potestate regia et papali *of John of Paris*, a cura di A.P. Monahan, Columbia University Press, New York-London 1974.

La traduzione dei capitoli del *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano qui presentati in selezione è stata condotta sul testo stabilito da R.W. Dyson, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, New York 2004, tenendo presente anche l'edizione di R. Scholz, *De ecclesiastica potestate*, Weimar 1929, rist. anast. Scientia, Aalen 1961. Esiste una traduzione in lingua italiana a cura di G. Dotto e B.M. Marcoaldi, *Il potere della Chiesa*, Città Nuova, Roma 2000 e una traduzione in lingua inglese di A.P. Monahan, *Giles of Rome. On ecclesiastical power*, Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lempeter 1990.

Giovanni Quidort di Parigi

Trattato sul potere regale e sul potere papale

Proemio

Talvolta capita che volendo evitare un certo errore si scivoli nell'errore contrario. Così nel *Decretum* di Graziano si legge di alcuni che asseriscono che i monaci, essendo morti al mondo, non possono assegnare penitenze né battezzare, poiché questo è in contraddizione con il loro stato di monaci[1]. Volendo evitare o forse prevenire questo

[1] *Decr.*, d. XVI, q. I, *passim*, in particolare c. VIII (il *Decretum*, d'ora in poi *Decr.*, in *Corpus Iuris Canonicis*, ed. Friedberg, I, Leipzig 1879, rist. Graz 1959). L'esempio è particolarmente significativo perché il riferimento ai monaci allude anche alla dura polemica che contrappone a partire dagli anni Cinquanta del XIII secolo clero secolare e ordini mendicanti su un problema simile a quello di cui parla il *Decretum*, e cioè la facoltà concessa ai Mendicanti di amministrare certi sacramenti. Tale attribuzione veniva contestata in quanto sembrava configurarsi come una sottrazione di potere e autorità dei vescovi e dei curati parrocchiali, che erano i titolari di quel compito, e consolidava peraltro il centralismo papale rispetto alle chiese locali. Lo scontro, che assunse anche toni aspri, ebbe una tappa significativa nella bolla *Super Cathedram* di Bonifacio VIII del 18 febbraio 1300, che regolava in senso restrittivo i privilegi dei Mendicanti; tuttavia il pontefice successivo, Benedetto XI, con la bolla *Inter cunctas* del 13 febbraio 1304, ribadì il diritto dei Mendicanti a confessare i fedeli, senza obbligo da parte di questi ultimi di ripetere il sacramento presso il parroco, di fatto riaprendo la polemica. Giovanni prenderà parte a questa fase del dibattito scrivendo nel 1304 una *De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae)*, ed. L. Hödl, Max Hueber Verlag, München 1962, in cui si esprime a favore della confessione ai Mendicanti e in cui spiega anche curiosamente come l'opposta decisione di Bonifacio fosse da considerare utile «pro tempore». La proibizione di Bonifacio infatti era stata importante per comprendere l'utilità comune di concedere ai Mendicanti il potere di confessare, e forse proprio per questo Benedetto potè in seguito decidere di emanare una nuova e più chiara bolla. Sulle importanti implicazioni ecclesiologiche della disputa si veda Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la se-*

errore, alcuni hanno detto che proprio perché i monaci hanno scelto uno stato di perfezione sono tenuti a confessare, ad assolvere e ad assegnare salutari penitenze. A metà tra questi due errori si pone la sana dottrina[2], che stabilisce che tali pratiche non contraddicono la condizione dei monaci, né sono ad essa inerenti, ma possono essere compatibili con le attività dei monaci, purché vengano loro affidate dagli ecclesiastici superiori del luogo in cui si trovano, visto che spettano di diritto a costoro. Nello stesso modo è evidente anche nel libro *De duabus naturis et una persona Christi* che la fede sta tra due errori contrari[3], ossia, nel caso visto da Boezio, tra l'errore di Nestorio e quello di Eutiche[4].

conde moitié du XIII^e^ et le début du XIV^e^ siècle, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge", 36 (1961), pp. 35-151; sull'azione di "contenimento" dei privilegi dei Mendicanti e sul tentativo di Bonifacio di mediare tra le opposte esigenze di Secolari e Mendicanti cfr. M.P. ALBERZONI, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII*, cit., pp. 365-412.

[2] Qui l'espressione «doctrina sana mediat» allude a un procedere della verità che si stabilisce tra errori simmetrici, anche in conformità con le concezioni aristoteliche e tomiste, come ha accuratamente mostrato G. PIAIA, *L'"errore di Erode" e la "via media" in Giovanni da Parigi*, in *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. Bianchi, F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 1994, pp. 1-16. Va notato pure che Quidort decide di utilizzare anche espressioni "transitive" («veritas ponit medium», «puto quod veritas medium ponit»), che sono ugualmente attestate nell'uso, e che sembra quasi suonare come allusione stilistica al discorso sillogistico, in cui la verità «pone il medio» e non solo «sta nel mezzo» come in un sillogismo il termine medio è quello più passibile d'errore, in quanto le premesse sono date e le conclusioni derivano in modo necessario. Si tratta di un effetto retorico aggiuntivo che dà al prologo un carattere di prosa scientifica. Su alcuni percorsi retorici della verità come «medietà» si veda A. ROBIGLIO, *Aspetti della nozione di "communis doctrina" all'inizio del XIV secolo*, "Akademievorträge", Heft XI, Bern 2004, pp. 5-14.

[3] In questo caso l'espressione è transitiva, «fides medium tenet», come nella proposizione successiva «veritas ponit medium».

[4] BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, *Proem.*, PL, t. LXIV, col. 1341. È stato notato come il passo dipenda da TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, in *Opuscula theologica*, v. II, a cura di R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1954, 75, p. 24, che cita proprio le considerazioni di Boezio sulla «via media» tra le opposte eresie. Questo rende peraltro più evidente anche il riferimento implicito alle dispute tra Secolari e Mendicanti, poiché il *Contra impugnantes* è una risposta al *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Saint-Amour, che nel 1255 aveva inaugurato lo scontro.

Anche rispetto al potere dei pontefici della Chiesa la verità tiene il mezzo tra due errori. Infatti l'errore dei Valdesi fu di pensare che il dominio nelle cose temporali fosse in contraddizione[5] con la condizione di successori degli Apostoli, cioè con il papa e i vescovi, e che non fosse loro lecito avere ricchezze temporali. Essi affermano di conseguenza che la Chiesa di Dio, i successori degli Apostoli e i veri prelati siano esistiti solo fino ai tempi di Silvestro; dopo di lui, in seguito alla donazione dell'imperatore Costantino alla Chiesa, sarebbe iniziato il tempo della Chiesa romana che essi non ritengono vera Chiesa di Dio. Al contrario, sostengono che la Chiesa di Dio sia ormai venuta meno, se non nella misura in cui è preservata in loro o ristabilita tramite loro.

Sulla questione esibiscono, tra gli altri, questi riferimenti alle Scritture: «Non accumulate tesori sulla terra» (*Mt* 6,19); «giacché abbiamo cibo e vesti, di ciò ci accontentiamo» (*1 Tim* 6,8); e anche: «Coloro che bramano le ricchezze...» (*1 Tim* 6,9); e inoltre: «Non potete servire Dio e mammona» (*Mt* 6,24); e nello stesso luogo (31) «Non preoccupatevi per la vostra vita, di che cosa mangerete, né al corpo...»; e quel passo (26): «Guardate gli uccelli del cielo, che non seminano e non mietono»; e in *Matteo* 10,9 in cui Cristo disse ai suoi discepoli: «Non procuratevi né oro, né argento, né moneta»; e in *Luca* 14,33, «Se non chi rinuncerà a tutto ciò che possiede...»; e *Atti* 3,6: «Non ho né oro né argento...». In base a questi riferimenti affermano che i prelati della Chiesa di Dio, successori degli Apostoli, non devono avere un dominio sulle ricchezze temporali.

L'altro errore fu invece quello di Erode, che venendo a sapere che Cristo era nato re, pensò che fosse un re terreno. Da ciò sembra essere derivata l'opinione di alcuni moderni[6] che, scivolati completamen-

[5] Il verbo «repugnare» è usato spesso nel prologo ed è stato reso con «contraddire» per il suo uso logico, dove appunto designa una incompatibilità, una contraddizione.

[6] I seguaci di Erode sono rappresentati dal gruppo degli autori ierocratici, sebbene Giovanni nel corso del trattato faccia riferimento esplicito solo a Enrico da Cremona, autore di un breve trattato dal titolo *De potestate papae* edito in R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz' VIII*, cit., e forse di un breve trattato *Non ponant laici* edito nello stesso volume. In ogni caso il bersaglio polemico del proemio è naturalmente più ampio; su questo si veda K. UBL - L. VINX, *Kirche Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris OP*, in *Text-Schrift-Codex.*, cit., che individuano come obiettivo il *Quodl. I* (q. 17, ed. Ypma, Augustinus Verlag, Würzburg 1968) di

te nell'errore contrario, si allontanano così tanto da quello dei Valdesi sopra descritto da affermare che il signore pontefice, in quanto ha il posto di Cristo in terra, possiede il dominio sui beni temporali di prìncipi e baroni e anche l'autorità di giudizio o giurisdizione[7]. Essi sostengono inoltre che il papa ha questo potere sulle cose temporali in una forma più alta di quella del principe, perché lo detiene secondo un'autorità primaria e lo riceve da Dio senza mediazioni, mentre il principe lo riceve da Dio con la mediazione del papa. E d'altra parte affermano che il papa non esercita in modo immediato tale potere se non in alcuni casi resi noti dalla decretale «Per venerabilem» (*Extra, Qui filii sunt legitimi*)[8], mentre il principe ha l'esercizio immediato del potere in forma regolare; e che chi su tale questione si è espresso in modo differente secondo loro lo ha fatto per favorire i prìncipi. Secondo loro se il papa sostiene talvolta di non avere una giurisdizione temporale, bisogna intendere questa affermazione come riferita al regolare e immediato esercizio di tale giurisdizione o come volontà di conservare la pace tra prìncipi e Chiesa, oppure come esortazione ai prelati perché non siano troppo propensi ad intromettersi in questioni che riguardano i beni temporali o gli affari secolari. Più in generale essi dicono che il rapporto che il papa intrattiene con i beni temporali è diverso da quello di prìncipi e prelati, perché solo il papa è vero signore, tanto che a suo piacimento può sciogliere l'usuraio dal debito dell'usura e togliere a qualcuno ciò che gli appartiene; e sostengono che ciò che è determinato dal papa è vincolante anche nel

Giacomo da Viterbo (del 1293) e come allusione polemica il *Quodl. VI* (q. 23, ed. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. 210-222) di Enrico di Gand. Sull'immagine degli Erodiani si veda G. PIAIA, *L'«errore di Erode»*, cit. Per alcune considerazioni su prologhi delle due opere qui presentate mi permetto di rimandare anche a G. BRIGUGLIA, *«Inquirere veritatem». Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301-1303)*, "Il pensiero politico", 1 (2007), pp. 3-20.

[7] «Cognitio» e «iurisdictio» sono qui utilizzati congiuntamente, ma mentre il primo termine indica una sorta di conoscenza finalizzata a un giudizio, il termine «iurisdictio» comporta, come vedremo nei prossimi capitoli, implicazioni ecclesiologiche e politiche più complesse, poiché investe il potere dei vescovi e del papa nella Chiesa. Si veda P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale: 1100-1433*, Giuffrè, Milano 2002².

[8] *Decret.*, IV, XVII, c. XIII «Per venerabilem», coll. 714-716 (le collezioni delle *Decretali*, d'ora in poi *Decret.*, in *Corpus Iuris Canonicis*, ed. Friedberg, II, Leipzig 1879, rist. anast. Graz 1959).

caso in cui egli peccasse, e che tuttavia egli non dovrebbe agire in questo modo se non per un motivo ragionevole, come la difesa della Chiesa o cose del genere. Gli altri prelati e i prìncipi invece non sono signori in senso pieno, ma tutori, procuratori, amministratori[9].

Ora, questa opinione relativa al dominio sulle cose non solo nasce dall'errore di Erode, ma sembra spingere anche all'errore che fu di Vigilanzio[10]. Come è giusto, tutti ritengono infatti che nessun aspetto della perfezione evangelica sia in contraddizione con lo stato di papa in quanto tale. D'altra parte è evidente che se il papa è signore di tutto, a causa del suo stato, in quanto papa e vicario di Cristo, allora la rinuncia alla proprietà e l'abbandono del dominio sulle cose temporali è in contraddizione con il suo stato, mentre il contrario è di per sé in accordo con esso.

Di conseguenza la povertà e la privazione di dominio sulle cose esteriori non sono ascrivibili alla perfezione evangelica, come diceva Vigilanzio; Agostino ne parla nel *De agone christiano*, quando dice che ci sono alcuni che, sebbene cattolici, cercano di ottenere il proprio utile o cercano la propria gloria riferendosi al nome di Cristo, come fossero eretici. Dal numero di costoro si levò in Gallia, una terra che fino ad allora si era astenuta dal generare tali mostruosi errori, Vigilanzio, che ebbe l'audacia di equiparare lo stato di povertà e la ricchezza, come un tempo in Italia Gioviniano aveva assimilato il matrimonio alla castità.

Sembra che questa opinione abbia qualcosa in comune anche con l'arroganza dei Farisei, che proclamavano che il popolo, che offriva

[9] La canonistica aveva almeno dal XII secolo pensato le funzioni del prelato in analogia con nozioni del diritto romano, come quella di «procurator», per rappresentare il rapporto tra il vescovo e i beni della sua Chiesa. Qui Giovanni fa riferimento a quel lessico giuridico. Tutto il paragrafo è comunque riferimento al *Quodl. I*, q. 17, cit., di Giacomo da Viterbo. Sul lessico giuridico si veda anche B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Enlarged New Edition, Brill, Leiden-New York-Köln 1998.

[10] Le sue tesi ci sono note anche attraverso l'*Adversus Vigilantium liber* di Girolamo, PL 23, coll. 339-354. Il riferimento a Vigilanzio e quello successivo a Gioviniano, ma anche la citazione del *De agone christiano*, c. 10, CSEL 41, di Agostino, dipendono da TOMMASO D'AQUINO, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, in *Opuscula theologica*, ed. cit., vol. II, pp. 159-160.

decime e sacrifici a Dio, non era tenuto a dare il dovuto a Cesare, in modo che essi potessero ricevere per sé, come dice Girolamo, parti più sostanziose di beni più cospicui. Anche questa opinione appare pericolosa, perché trasferisce al sommo pontefice il dominio delle cose di coloro che si sono convertiti alla fede; in questo modo la fede diviene ad essi meno gradita e in certo modo come sminuita, dal momento che per causa sua vengono sconvolti i diritti stabiliti, come dice la *Glossa I Petri II, 13*[11]. Come conseguenza di tale opinione bisogna temere che Gesù, a causa del commercio che viene fatto nella casa del Signore, giunga irato e severo, purifichi il suo tempio con il flagello e trasformi quella spelonca di ladri in una casa di preghiera, come dice Crisostomo *Super Matthaeum*[12].

Penso dunque che tra queste due opinioni tanto contrarie, la prima delle quali è considerata erronea da tutti, la verità tenga il mezzo[13]; contro la prima opinione erronea, ritengo cioè che il dominio sulle cose temporali e la giurisdizione non siano in contraddizione con la condizione di prelato della Chiesa. Ma d'altra parte non si può pensare che dominio e giurisdizione siano inerenti alla loro condizione o che siano loro dovuti in quanto vicari di Cristo e successori degli Apostoli. Tuttavia può essere loro confacente avere tali cose nel caso di una concessione o di un permesso dei prìncipi, che possono aver conferito loro un dominio di questo tipo come atto di devozione, oppure nel caso in cui essi ne siano entrati in possesso per altre ragioni.

Tuttavia dichiaro pubblicamente che con nessuna mia affermazione intendo dire qualcosa contro la fede, i buoni costumi, la sana dottrina, il rispetto della persona o dello stato del sommo pontefice[14].

E se, in maniera diretta o inavvertitamente, tra le cose dette o quelle che dirò, ciò dovesse capitare, voglio che sia considerato come non

[11] *Glossa interlinearis in I Petrum II*, p. 219 (ed. consultata Lyon, 1520-1528).

[12] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Opus imperfectum in Mattheum, Homilia XXXVIII*, PG 56, col. 841.

[13] Cfr. n. 2.

[14] La formula è quella richiesta dai capitoli generali dell'Ordine dei Predicatori, come segnala già J. LECLERCQ, *Jean de Paris*, cit., p. 22. Si vedano per es. *Acta capitolorum generalium ordinis predicatorum*, ed. Reichert, Roma 1898, p. 284.

detto[15]; e voglio che questa dichiarazione sia tenuta presente e considerata valida come se fosse ripetuta per ognuna delle cose da dire.

Dunque lo svolgimento delle cose premesse procederà nel seguente modo:

Nel primo capitolo si mostra cosa sia il regime regale e da dove abbia origine.

Nel secondo si mostra la stessa cosa relativamente al sacerdozio.

Nel terzo si parla di come i ministri ecclesiastici siano ordinati ad un vertice sommo, e di come non sia necessario che anche tutti i principi siano subordinati ad un vertice sommo.

Nel quarto si spiega se sia sorto prima il regno o il sacerdozio.

Nel quinto, quale di loro preceda l'altro in dignità.

Nel sesto si dice che il sacerdozio non è primo nell'ordine causale, e si mostra innanzitutto che rapporto debba intercorrere, rispetto al dominio, tra il sommo pontefice e i beni esteriori ecclesiastici.

Nel settimo, che rapporto debba intercorrere con i beni dei laici.

Nell'ottavo si mostra che il papa non ha ricevuto la giurisdizione sui beni dei laici da Cristo, perché Cristo non l'ebbe.

Nel nono vengono poste le ragioni a favore del punto di vista contrario, cioè che Cristo ebbe una giurisdizione sui beni dei laici, e si risponde ad esse.

Nel decimo capitolo si mostra che anche ammesso che Cristo avesse una giurisdizione sui beni dei laici, tuttavia egli non la affidò a Pietro.

[15] La formula «volo pro non dicto haberi», anche nella variante «pro non dicto habeatur» torna varie volte nelle opere di Giovanni ed esprime di solito una precauzione nei confronti di una possibile censura ecclesiastica; si veda ad esempio in *Sent.* II, 15, 67, e nella *Memoria* (su questo P. GLORIEUX, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia. Sa carrière à l'université de Paris. 1279-1287*, cit.; ID., *Bernard de Trilia? Ou Jean de Paris?*, cit.), che Giovanni fu costretto a stilare per difendersi da un processo, intentatogli probabilmente tra il 1285 e il 1286 in cui veniva accusato, a quanto pare abbastanza sommariamente, di sostenere opinioni erronee. La stessa espressione nella *Determinatio* sull'eucaristia (nell'ed. di A. PATTIN, *Jean de Paris † 1306 et son traité sur l'impanation*, "Angelicum", 54 [1977], p. 190), in cui tuttavia, come in questo caso, essa sembra assumere una valenza piuttosto formale. Su questo meccanismo difensivo va visto L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^{e}-XIV^{e} siècles)*, Les belles lettres, Paris 1999, in particolare il cap. 2.

Nell'undicesimo si espongono le ragioni di chi sostiene la tesi contraria, cioè che il papa ha una giurisdizione sui beni temporali esteriori.

Nel dodicesimo vengono presentate le premesse per risolvere le questioni precedenti e per comprendere quale tipo di autorità sui beni temporali il papa abbia ricevuto da Cristo. In primo luogo vengono presentate le autorità affidate da Cristo a Pietro e agli Apostoli.

Nel tredicesimo si mostra che secondo le autorità allegate i prelati ecclesiastici non hanno un dominio o una giurisdizione sulle cose temporali, né i principi sono loro soggetti nelle cose temporali.

Il quattordicesimo capitolo presenta le risposte al primo senario di ragioni.

Il quindicesimo capitolo presenta le risposte al secondo senario.

Il sedicesimo capitolo presenta le risposte al terzo.

Il diciassettesimo capitolo presenta le risposte al quarto.

Il diciottesimo capitolo presenta le risposte al quinto.

Il diciannovesimo capitolo presenta le risposte al sesto.

Il ventesimo capitolo presenta le risposte al settimo.

Il ventunesimo capitolo parla della donazione di Costantino e di che cosa il papa possa fare per mezzo di essa.

Il ventiduesimo chiede se sia lecito disputare e formulare giudizi sulle questioni che riguardano il papa.

Nel ventitreesimo capitolo si mostrano le frivole ragioni di alcuni, per cui il papa non potrebbe rinunciare alla sua carica.

Nel ventiquattresimo si mostra come egli possa rinunciare.

Nel venticinquesimo si sciolgono le ragioni precedenti.

I. Il governo regale e la sua origine

Riguardo al primo punto bisogna sapere che il regno propriamente inteso può essere così definito: «Il regno è il governo di una moltitudine perfetta ordinato al bene comune da uno solo».

In questa descrizione «governo» viene posto come genere, mentre «della moltitudine» viene aggiunto come differenza specifica, per distinguerlo da quel governo con cui ognuno regge se stesso, o per mezzo dell'istinto naturale come negli animali, o per mezzo della propria ragione come in coloro che conducono una vita solitaria. «Perfetta» sta ad indicare la differenza rispetto alla comunità domestica, che non è perfetta perché non basta a se stessa, se non per un tempo breve e non per ogni necessità della vita, cosa che invece accade per la città, come mostra il Filosofo nel primo libro della *Politica*[16]. «Ordinato al bene della multitudine» indica la differenza rispetto alla tirannide, all'oligarchia e alla democrazia, dove chi governa intende solo il proprio bene, soprattutto nella tirannide[17]. «Da uno solo» sta ad indicare la differenza con l'aristocrazia, cioè il principato dei migliori, o ottimati, dove pochi governano secondo virtù – alcuni definiscono l'aristocrazia come il governo conforme al parere dei saggi o ai decreti del senato –, e indica la differenza con la policrazia, dove il popolo domina in conformità con gli statuti popolari. Infatti non è re se non chi domina da solo, secondo quanto Dio stesso dice per mezzo di *Ezechiele* (34,23): «Il mio servo Davide sarà re sopra le genti e ci sarà un solo pastore per tutti».

Inoltre tale governo deriva dal diritto naturale e dal diritto delle

[16] ARISTOTELE, *Politica*, I, 1-2.

[17] *Ivi*, III, 7, dove vengono presentate le tre forme di governo e le loro degenerazioni.

genti. L'uomo è infatti un animale naturalmente politico e civile come si dice nel primo libro della *Politica*[18] e secondo il Filosofo ciò risulta evidente dal fatto che l'uomo ha delle necessità come il cibo, i vestiti, la difesa, a cui non può provvedere da solo, ma anche dalla sua capacità di linguaggio, che lo mette in comunicazione con gli altri ed è propria solo dell'uomo[19]. Dunque vivere in una moltitudine e in una moltitudine tale che sia sufficiente alla vita è una necessità dell'uomo[20]. A tal genere di moltitudine non appartiene né la comunità domestica, né quella del villaggio, ma solo la comunità della città o del regno. In una sola casa o in un villaggio non si trovano infatti tutte le cose che servono a nutrirsi, vestirsi e difendersi e che sono necessarie a una vita compiuta, cosa che invece accade nella città o nel regno.

Ogni moltitudine in cui ciascuno persegua solo i propri interessi si disperde e si sparpaglia in direzioni diverse se non viene indirizzata al bene comune da qualcuno che se ne prende cura. Allo stesso modo il corpo umano si dissolverebbe se in esso non ci fosse una sorta di forza comune capace di indirizzare al bene comune di tutte le membra. Per questo Salomone dice nel libro dei *Proverbi* (11,14): «Dove non c'è uno che governa, il popolo si disperde». Questa presenza è necessaria, perché ciò che è proprio e ciò che è comune non sono la stessa

[18] *Ivi*, I, 2. La formula qui usata da Quidort, anche sulla scorta della traduzione latina, è «animal naturaliter politicum seu civile»; in questo stesso capitolo utilizzerà anche l'espressione di derivazione tomista «homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale». In generale tutto il capitolo tiene ben presente il *De regno ad regem Cypri* di Tommaso d'Aquino, naturalmente il primo libro e i primi capitoli del secondo libro (ed. Leonina, Roma 1979, pp. 440-471), che viene utilizzato quasi alla lettera. Tuttavia è stato rilevato (cfr. M.P. GRIESBACH, *John of Paris as Representative of Thomistic Political Philosophy*, in *An Etienne Gilson Tribute*, ed. C.J. O'Neill, Marquette University Press, Milwaukee 1959, pp. 31-46) come l'uso di Tommaso da parte di Quidort tenda a trascurare gli aspetti più marcatamente teocratici della dottrina politica dell'Aquinate. Si vedano anche le considerazioni di J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, cit., p. 134, che sottolineano come in questi capitoli Quidort partendo dai fondamenti teorici della filosofia sociale di Tommaso riesca a dedurne posizioni regaliste.

[19] L'importanza del linguaggio come vettore costitutivo della comunità, uno degli aspetti più rilevanti dell'aristotelismo politico medievale, è posta al centro della riflessione ad esempio proprio in Egidio nel *De regimine principum*, II, 1, 1.

[20] TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 1.

cosa. Gli esseri umani sono certo in disaccordo rispetto a ciò che è proprio, mentre vengono uniti da ciò che è comune. Inoltre cose differenti richiedono cause differenti ed è perciò opportuno che oltre a quanto spinge al particolare bene di ciascuno, ci sia qualcosa che spinge al bene comune dei molti[21].

È più utile che una moltitudine sia governata da una sola persona che comanda seguendo la virtù, piuttosto che sia governata da più o pochi virtuosi. Questo è evidente in primo luogo se pensiamo alla potenza, infatti in un principe unico si concentra una maggiore virtù e perciò essa si esercita in modo più vigoroso di quanto non sarebbe se fosse dispersa in più governanti[22]; in secondo luogo è evidente se pensiamo all'unità e alla pace, cui deve essere rivolto il governo di una moltitudine[23]. Una pluralità di governanti infatti non è in grado di mantenere la pace della moltitudine, se non c'è tra loro unità e concordia. Se dunque la causa per cui ciascuna cosa ha certe caratteristiche le ha essa stessa ancora di più, allora un unico individuo che governa secondo virtù potrà maggiormente conservare la pace ed essa non potrà essere turbata con facilità. Inoltre un governante unico che ha di mira il bene comune pone più attenzione a ciò che comune, di quanto non sarebbe se dominassero in più di uno, anche se lo facessero secondo virtù, perché quanto più numerosi sono coloro che vengono esclusi dalla comunità, tanto meno è comune ciò che rimane, e quanto meno sono numerosi, tanto più ciò che rimane è comune[24].

Per questo il Filosofo dice che tra i governanti che tendono al

[21] Tutto il passo riprende il ragionamento di TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 1, compresi i riferimenti a Salomone.

[22] Il concetto qui espresso riecheggia alcune proposizioni del *Liber de causis*, ed. A. Pattin, "Tijdschr. Fil", 28 (1966), in particolare la prop. 138 «Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata» e la prop. 141. Tuttavia la frase potrebbe essere citazione da EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, ed. Roma 1607 (rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1967), III, 2, 3, p. 456.

[23] Anche questo argomento «ex unitate et pace» è presente in EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, cit., p. 456. Su questi due ultimi argomenti e la «tradizione argomentativa» a cui si richiamano si veda R. LAMBERTINI, *La monarchia prima della monarchia: le ragioni del* regnum *nella ricezione medioevale di Aristotele*, in *Pour Dante*, a cura di B. Pinchard e C. Trottmann, Champion, Paris 2001, pp. 39-75.

[24] I governanti non vengono considerati come parte della comunità, dunque tante più persone sono associate al potere, tanto minore è il bene comune residuo.

proprio particolare, il tiranno è il peggiore perché tende di più al proprio e disprezza maggiormente ciò che è comune[25]. Inoltre nel governo della natura vediamo che è tutto ricondotto ad un solo elemento, come nel caso di un corpo misto, in cui a dominare è un unico elemento[26]: nell'eterogeneo corpo umano la parte principale è una, nell'uomo nella sua interezza l'anima tiene assieme gli elementi e anche gli animali gregari, come le api e le gru, per i quali è naturale vivere in società, sono naturalmente soggetti a un unico re.

Da ciò che abbiamo detto risulta evidente che per l'uomo è necessario e utile vivere in una moltitudine e in modo particolare in una moltitudine che basti a se stessa per tutte le esigenze della vita, come è la città o il regno. È evidente inoltre che soprattutto per il bene comune è necessario vivere sotto un unico governante chiamato re[27]. Risulta chiaro inoltre che tale governo deriva dal diritto naturale, cioè dal fatto che l'uomo è naturalmente un animale civile ovvero politico e sociale tanto che, prima di Belo e di Nino, che furono i primi regnanti, gli uomini non vivevano secondo natura, né da uomini, ma come bestie senza governo, secondo quanto narra Orosio, nel primo libro del suo *Contra paganos*[28], riportando le opinioni di alcuni. Anche Tullio dice cose simili all'inizio della *Rethorica Vetus*[29] e il Filosofo nella *Politica* dice a proposito di tali esseri che non vivono come uomini, ma come divinità o come bestie[30].

[25] ARISTOTELE, *Politica*, II, 7; *Eth. Nic.*, VIII, 10.

[26] *Politica*, I, 5.

[27] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I: «Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vite si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vite. Habetur siquidem aliqua vite sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent; in civitate vero, que est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vite; sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliqum similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur».

[28] OROSIO, *Historiarum adversus paganos libri septem*, I, PL 31, col. 669.

[29] CICERONE, *De inventione*, I, 2.

[30] ARISTOTELE, *Politica*, I, 2.

Come abbiamo visto, dal momento che uomini di questo tipo non avrebbero potuto essere ricondotti con parole comuni da una vita ferina ad una vita in comunità, a loro adatta per natura, gli uomini più inclini a usare la ragione, provando compassione per il loro errore, tentarono con ragioni persuasive di spingerli a una vita comune ordinata sotto il governo di qualcuno, come dice Tullio[31]. Una volta ricondotti a una vita comune, essi vennero vincolati con certe leggi, che possono così essere chiamate «diritto delle genti». Così è chiaro che tale tipo di governo deriva dal diritto naturale e dal diritto delle genti.

[31] CICERONE, *De inventione*, I, 2.

II. Il sacerdozio e la sua origine

Bisogna considerare inoltre che l'uomo non è indirizzato soltanto a un tipo di bene acquisibile per natura, cioè il vivere secondo virtù, ma è ulteriormente indirizzato a un fine soprannaturale, che è la vita eterna, cui è diretta tutta la moltitudine degli uomini che vivono secondo virtù[32]. Per questo è necessario che ci sia qualcuno che conduca la moltitudine a questo fine[33]. Se davvero fosse possibile raggiungere un tal fine con le sole forze della natura umana, allora condurvi gli uomini rientrerebbe necessariamente nei compiti del re umano, visto che a costui è affidato il più alto esercizio del governo nelle cose umane. Ma l'uomo non consegue la vita eterna per virtù umana, bensì per virtù divina, secondo quanto dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani* (6,23): «La vita eterna è grazia di Dio». Dunque condurre a quel fine non è compito proprio del governo umano, ma di quello divino.

Questo tipo di governo spetta dunque a quel re che non è solo uomo, ma anche Dio, cioè Gesù Cristo. Rendendo gli uomini figli di Dio li conduce alla vita eterna e per questo Egli viene chiamato re, secondo le parole di *Geremia* (23,5): «Regnerà un re e sarà saggio»[34]. Infatti questo governo gli è stato affidato da Dio Padre e non verrà meno. Visto

[32] TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 14; II, 3.

[33] *Ivi*, II, 3. Qui Tommaso viene riportato quasi alla lettera, sebbene nel *De regno* il ragionamento risulti leggermente più articolato, in quanto la vita virtuosa sembra essere quasi la necessaria preparazione alla fruizione di Dio («[...] non est ultimus finis multitudinis congregate vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam [...]»), mentre in Giovanni la relazione tra i due fini sembra qui meno argomentata.

[34] Sulla regalità di Cristo va visto ancora J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris 1959, in cui vengono commentate anche le pagine di Giovanni di Parigi.

che spetta alla cura del re da un lato rimuovere gli ostacoli che impediscono di raggiungere il fine e dall'altro procurare i rimedi e gli aiuti per giungere ad esso, Cristo offrendo se stesso a Dio Padre sulla croce, come sacerdote e insieme come sacrificio, ha rimosso con la sua morte l'ostacolo universale, cioè l'offesa a Dio Padre rappresentata dal comune peccato del genere umano. Per questo Egli è detto vero sacerdote, «tratto dagli uomini per il bene degli uomini»[35]. Tuttavia, poiché occorre connettere la causa universale agli effetti particolari, furono necessari degli aiuti tramite i quali ci venisse trasmesso quel beneficio generale[36].

Tali aiuti sono i sacramenti della Chiesa, nei quali è contenuta la potenza spirituale della Passione di Cristo, nello stesso modo in cui la potenza di colui che agisce è contenuta nei suoi strumenti[37]. Era necessario

[35] *Ebr.* 6,1. Nel *De regno* di Tommaso, fin qui seguito molto da vicino, l'argomentazione conduce a una conclusione che Quidort non riporta. Il «regale sacerdotium» impegna tutti i cristiani, in quanto membra del corpo di Cristo, ma il ministero di questo tipo di regalità non è affidato ai principi terreni, bensì ai sacerdoti e in misura massima al pontefice, a cui tutti i re cristiani devono essere soggetti come a Cristo («Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et precipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Ihesu Christo», II, 3).

[36] L'argomentazione di Quidort è particolarmente interessante per valutare il suo rapporto con le fonti e il suo metodo di lavoro. Egli riporta ancora una volta le riflessioni di Tommaso, ma in questa pagina non segue più solo il *De regno* (che riutilizzerà nel capitolo V), mentre si rifà alla *Summa contra Gent.* (IV, c. LVI), relativamente alla funzione e alla natura dei sacramenti. L'operazione di Quidort, che proseguirà nei prossimi capitoli, è qui infatti volta a definire gli ambiti di competenza del potere sacerdotale, cosa che nel *De regno* non veniva approfondita. Assumendo le concezioni «ministeriali» di Tommaso sui sacramenti, Quidort in fondo approfondisce in un senso nuovo, stimolato dalla situazione politica e da una diversa impostazione del problema, le riflessioni politiche tommasiane, che egli sembra voler rendere più organiche e meglio operanti nel mutato contesto storico e concettuale e anche con un certo effetto distorsivo.

[37] Il passo, come anche altri nel capitolo, segue la trattazione di Tommaso, *Summa contra Gent.*, si veda in particolare IV, c. LVI (ma cfr. ad esempio anche *Summa theol.*, III, q. 60 e q. 62, a 1, ed. Leonina, Roma 1948) che definisce appunto i sacramenti come strumenti della grazia dell'incarnazione e della passione, attraverso i quali Cristo opera direttamente («[...] instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex insti-

inoltre che tali aiuti avessero una natura sensibile, in modo da provvedere all'uomo tenendo conto della sua condizione, che è di poter essere elevato alle cose spirituali e intelligibili per mezzo delle cose sensibili [secondo quanto è detto in *Rm* 1,20: «Le cose invisibili di Dio attraverso le opere...»]. Visto che poi questi strumenti devono essere proporzionati al Verbo incarnato, di cui hanno come la potenza dell'agente supremo, ecco allora che essi contengono la potenza spirituale sotto segni sensibili[38]. Inoltre Cristo avrebbe sottratto la sua presenza fisica alla Chiesa e fu dunque necessario istituire certi ministri con il compito di amministrare i sacramenti per gli uomini. Questi vengono detti «sacerdoti» perché «danno le cose sacre»[39], o «conducono al sacro», oppure perché «insegnano le cose sacre» e in queste cose sono mediatori tra Dio e gli uomini.

Occorreva inoltre che questi ministri non fossero angeli, ma uomini, possessori di una potenza spirituale loro conferita, come dice l'Apostolo (*Ebr* 5,1): «Ogni sacerdote è assunto dagli uomini per gli uomini...». Questo è stato necessario perché i ministri fossero adatti sia allo strumento, in cui la potenza spirituale è contenuta in un elemento sensibile, sia alla causa principale della salvezza degli uomini, cioè al Verbo incarnato, che in quanto Dio e uomo opera per la nostra salvezza con la propria potenza e autorità[40].

In base a quanto detto si può definire il sacerdozio in questo modo: «Il sacerdozio è il potere spirituale di dispensare i sacramenti ai fedeli conferito da Cristo ai ministri della Chiesa».

tutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur»). Tale concezione, che peraltro riconosce una relazione, una sorta di proporzionalità, tra la natura dello strumento e la natura dell'azione che lo strumento deve compiere, si contrappone a una visione pattizia del sacramento, secondo la quale esso sarebbe il segno di un patto con il quale Dio si vincola ad assistere chi riceve il sacramento, e il beneficiario chiede e riconosce tale assistenza. Su questo si veda W.J. COURTENAY, *The King and the Leaden Coin: the Economic Background of "Sine qua non" Causality*, "Traditio", 28 (1972), pp. 185-209, ora in ID., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London 1984; I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Éditions du Seuil, Paris 2004.

[38] *Ibid.* La fonte è ancora Tommaso, che mostra la proporzionalità del sacramento alla sua causa, il Verbo incarnato, e ai destinatari, i fedeli.

[39] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, suppl. 34, 1. In *Decr.*, XXI, c. 1, col. 67 abbiamo: «Sacerdos autem nomen habet compositum ex greco et latino, quod est sacrum dans; sicut enim rex a regendo, et sacrificat».

[40] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gent.*, IV, c. LXXIV.

III. I ministri della Chiesa sono subordinati a un capo sommo, ma non è necessario che anche tutti i prìncipi siano subordinati all'autorità di un vertice sommo, come avviene con i ministri della Chiesa

Poiché, come dice l'Apostolo nella *Seconda lettera ai Corinzi* (13,10), questo potere è dato alla Chiesa per edificare, occorre che rimanga nella Chiesa per tutto il tempo in cui essa avrà bisogno di edificazione, cioè fino alla fine del mondo. Tale potere fu affidato perciò in primo luogo ai discepoli di Cristo, in modo da poter essere trasmesso ad altri tramite loro. Tra questi conviene sempre che vi siano alcuni ministri superiori e perfetti, che con la consacrazione e l'ordinazione possano conferire il sacerdozio ad altri. Tali ministri superiori sono i vescovi. Pur non essendo superiori ai semplici sacerdoti riguardo alla consacrazione del corpo di Cristo, essi lo sono invece in ciò che riguarda i fedeli[41]. I vescovi sono infatti sacerdoti grandi e perfetti perché possono ordinare altri sacerdoti, cosa che i semplici sacerdoti inferiori non possono fare. Qualunque difficoltà relativa al popolo dei fedeli è riservata ai vescovi e tramite la loro autorità anche i sacerdoti sono in grado di compiere le cose che vengono loro affidate[42]. Nel fare questo inoltre i sacerdoti si servono di oggetti consacrati dal vescovo, come il calice, l'altare, il pallio[43], come dice Dionigi nel *De ecclesiastica hierarchia*, al capitolo *De sacerdotalibus perfectionibus*[44].

È evidente inoltre che, sebbene i popoli vengano distinti in diver-

[41] Questo passo, come i successivi, riprende Tommaso, in particolare *Summa contra Gent.*, IV, c. LXXVI, ma si veda anche *Summa theol.*, suppl. 40, 4.

[42] *Ibid.*

[43] Lo stesso riferimento alla consacrazione del calice, dell'altare e del pallio in Tommaso. Quidort tuttavia non riporta il passo successivo dell'Aquinate, che fa riferimento all'ordinamento della Chiesa e che citando i *Proverbi* (8,15) dichiara il «regimen Ecclesiae», come quel governo «per eum dispositum *per quem Reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*».

[44] DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, V, col. 506.

se diocesi e città, nelle quali i vescovi governano gli affari spirituali, la Chiesa di tutti i fedeli è tuttavia una e uno è il popolo cristiano. Dunque come in qualsiasi diocesi esiste un vescovo che è il capo della Chiesa per quel popolo specifico, così in tutta la Chiesa e in tutto il popolo cristiano esiste un sommo capo, cioè il papa di Roma, successore di Pietro[45]. In questo modo la Chiesa militante è esemplata sulla Chiesa trionfante, in cui a governare è uno solo, cioè Colui che governa anche l'universo intero. Dice l'*Apocalisse* (21,3): «Essi saranno il suo popolo e Dio sarà il Dio con loro»; e *Gioele* (propriamente *Osea* 2,2): «Si uniranno insieme i figli di Giuda e i figli di Israele e si daranno un unico capo»; e *Giovanni* (10,16): «Ci sia un solo gregge e un solo pastore»[46]. Questo passo va riferito senza dubbio non solo a Cristo, ma a qualunque ministro che governa tutti in sua vece. Infatti essendoci venuta meno la presenza fisica di Cristo, accade a volte che sulle questioni della fede si accendano delle discussioni. La Chiesa, che ha bisogno per la sua unità dell'unità della fede, si dividerebbe per la diversità di opinioni, se la sua unità non venisse preservata tramite il giudizio di una sola persona[47].

Le uniche persone ad avere il principato sono però Pietro e il suo successore. Questo non avviene per qualche statuto sinodale, ma per le parole del Signore, che non volle che la sua Chiesa mancasse del necessario. Prima dell'ascensione Egli disse proprio a Pietro singolarmente, come è scritto nel *Vangelo di Giovanni* (21,16): «Pasci le mie pecore»; e vediamo nel *Vangelo di Luca* (22,32) che prima della Passione disse: «E tu quando sarai ravveduto conferma i tuoi fratelli»[48].

Questa subordinazione ad un vertice supremo si trova più tra i ministri della Chiesa che tra i prìncipi secolari, perché i ministri ecclesiastici sono destinati da Dio in modo speciale al culto divino come un ceto particolare. La subordinazione di tutti i ministri ecclesiastici a un unico vertice è quindi stabilita da uno statuto divino. Al contrario non è stabilito per diritto divino che i laici debbano essere subordinati ad un monarca supremo nelle cose temporali. Piuttosto è determinato da un istinto naturale, che proviene da Dio, che si viva da cittadini e in comunità e che di conseguenza per vivere bene in comune si scelgano dei gover-

[45] *Summa contra Gent.*, IV, c. LXXVI.
[46] *Ibid.* Il passo di Tommaso riporta anche i riferimenti scritturali.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*

nanti, diversi a seconda della diversità delle comunità. Invece il fatto che tutti siano subordinati ad un supremo monarca nelle cose temporali non è stabilito né da una inclinazione naturale, né dal diritto divino, né si confà ai laici, come invece accade per i ministri ecclesiastici[49].

Ciò dipende in primo luogo dal fatto che come tra gli uomini esistono grandi diversità dal punto di vista fisico – ciò non vale invece per le anime, che per l'unità della specie umana sono tutte costituite nel medesimo grado di essenza – così il potere temporale, in conformità con la varietà dei climi e delle caratteristiche fisiche, è maggiormente diversificato del potere spirituale, che varia meno in tali cose. Non occorre dunque che vi sia nell'uno e nell'altro potere lo stesso grado di differenziazione.

In secondo luogo dipende dal fatto che nelle cose temporali non basta un solo individuo a dominare tutto il mondo, come è invece nelle cose spirituali, in quanto il potere spirituale può facilmente trasmettere a tutti, vicini e lontani, il suo giudizio, trattandosi di un giudizio verbale. Il potere secolare non può trasmettere in modo così facile ed efficace il potere della propria spada a coloro che sono lontani, visto che si tratta di un potere da esercitare fisicamente. È più facile trasmettere la parola che la mano[50].

In terzo luogo ciò dipende dal fatto che, come vedremo, i beni temporali dei laici non appartengono alla comunità, ma ognuno è signore della sua proprietà, in quanto l'ha acquisita con la propria operosità[51].

[49] L'inclinazione alla vita comune è naturale e dunque si fonda su un tipo di istituzione che, pur provenendo da Dio, non ha lo stesso tipo di fondazione dell'istituzione ecclesiastica.

[50] Forse un riferimento, del tutto indiretto, a Pietro Flotte, consigliere di Filippo il Bello, che alla dichiarazione della universalità del potere del papa aveva risposto: «Ma il vostro potere è soltanto verbale, mentre il nostro è reale» (in *Historia Anglicana*, q. 1301, ed. H.Th. Riley, 1863, in *Chronicles and Memorials*, t. XXVIII, I, p. 85, riportato da J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, cit., p. 121).

[51] Il termine utilizzato da Giovanni è «industria», qui tradotto con «operosità». La parola latina è molto pregnante poiché indica l'attività associata al lavoro. Appare spesso anche nei trattati sull'usura, da questo punto di vista illuminanti. L'«industria» infatti, in alcuni autori, è ciò che consente di chiedere un tasso di interesse per il denaro prestato, non inteso come mutuo e quindi sfuggendo al rischio di usura, ma appunto come risarcimento, da parte di chi presta, della rinuncia a far fruttare il denaro attraverso la propria industria, a favore di tale possibilità per chi riceve il denaro in prestito. Il termine

Per questo motivo i beni temporali dei laici non hanno bisogno di un amministratore comune, poiché ognuno è amministratore del proprio bene a proprio piacimento[52]. Al contrario i beni ecclesiastici sono assegnati alla comunità, perciò conviene che ci sia qualcuno che governa la comunità, amministrando e governando i beni comuni. Che ci sia una persona che nelle cose temporali dei laici governi tutto il mondo non è quindi così naturale, quanto lo è invece nelle cose temporali dei chierici.

In quarto luogo ciò dipende dal fatto che tutti i fedeli si riconoscono in una fede cattolica senza la quale non c'è salvezza, sebbene a volte accada che in regioni e regni diversi sorgano discussioni su questioni di fede. Proprio per questo, perché a causa delle molteplici controversie non si infranga l'unità della fede, è necessario, come si è detto, che ci sia qualcuno di superiore nelle cose spirituali che con il proprio giudizio ponga fine a questo tipo di dispute. Non è invece altrettanto necessario che tutti i fedeli si riconoscano in una forma di organizzazione politica[53] comune, ma possono esistere diversi modi di vivere e diverse forme di organizzazione politica a seconda della diversità dei climi, delle lingue, delle condizioni degli uomini e può essere che ciò che è considerato virtuoso presso un popolo non lo sia presso un altro, come dice il Filosofo nel II libro dell'*Etica* in riferimento alle singole persone[54], ossia che ciò che per uno è poco per altri è troppo, per esempio, come dice il Commentatore[55], mentre per l'istruttore della palestra mangiare dieci

è dunque associato proprio all'operosità, anche economica. L'espressione in Giovanni ricorre anche in *In IV Sent.*, d. 24, q. 8, cit., in cui si distingue nei beni dei chierici tra quelli amministrati e quelli acquisiti «vel per eorum doctrinam vel industriam <vel laborem> vel patrimonium».

[52] È uno dei punti più noti della posizione di Giovanni Quidort, che sembra così aprire a concezioni filosofiche sui rapporti tra individuo e Stato tipiche delle teorie politiche della modernità; si veda J. COLEMAN, *Dominium in Thirtheenth and Fourtheenth-Century Thought and its Seventeenth-Century Heirs*, "Political Studies", 33 (1985), pp. 428-444.

[53] «Politia» è il termine, tradotto con «forma di organizzazione politica», qui utilizzato da Giovanni che segue il calco greco, di cui fanno uso gli autori dell'epoca. È spesso sinonimo di «respublica», intesa come «comunità politica», e va distinto da «regnum», inteso come comunità retta da uno solo, sebbene «regnum» possa designare pure la comunità politica in senso più ampio. Qui Giovanni per sottolineare la diversità delle forme politiche possibili utilizza appunto il più neutro «politia».

[54] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, II, 6.

[55] Riportato anche in TOMMASO D'AQUINO, *In II Ethic.*, II, 6, in una forma leggermente diversa.

mine di cibo sarebbe troppo, per Milone di Crotone che ammazzava un toro con un colpo sarebbe poco.

Non è dunque necessario che il mondo sia retto da un solo governante nelle cose temporali, come lo è invece nelle cose spirituali, né tale necessità può essere dedotta dal diritto naturale o divino. Per questo il Filosofo nella *Politica* mostra che il generarsi di un regno[56] in singole città e regioni appartiene ai fenomeni naturali, cosa che non vale per il sorgere di un impero o di una monarchia. Anche Agostino nel IV libro del *De civitate Dei* afferma che la comunità veniva governata meglio e più pacificamente quando ogni regno aveva le frontiere coincidenti con i confini della propria patria. E aggiunge che il motivo dell'espansione dell'Impero romano fu la sua ambizione di dominare e la necessità di rispondere alle provocazioni dovute a offese straniere[57].

Dunque dal diritto naturale non si deduce che nelle cose temporali ci sia un unico monarca, come in quelle spirituali. Non si può d'altra parte obiettare a ciò con quanto è detto nel *Decretum* VII, 1, «In apibus», in cui si afferma che a governare dev'essere uno e non molti. In quel passo ci si riferisce infatti alla situazione in cui risulta svantaggioso che siano in molti a comandare senza aver distinto le funzioni di ciascuno. Questo è evidente nel caso di Romolo e Remo, che comandavano insieme senza avere distinto le loro funzioni e per questo un fratello commise il fratricidio[58]. In quel passo ciò viene illustrato in modo analogo anche con altri esempi.

[56] ARISTOTELE, *Politica*, I, 2. Qui «regnum» è assunto nel senso più generico di «comunità politica», e si contrappone, in questo caso specifico, all'idea di un unico impero o monarchia. Ancora una volta Giovanni sottolinea la naturalità della comunità politica e la pluralità delle possibili forme di organizzazione statale, nello sforzo di mostrare la asimmetria di governo tra potere spirituale e potere temporale.

[57] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 14-15.

[58] *Decr.*, C. VII, q. I, c. XLI, col. 582. È uno dei luoghi più citati del *Decreto*, in cui si fanno esempi di governo di un solo individuo e della sua naturalità, dall'imperatore al giudice della provincia, agli animali gregari, ma si citano anche Romolo e Remo, che non poterono governare insieme, e Esaù e Giacobbe, i quali «in Rebeccae utero [...] bella gesserunt». Giovanni vuole qui rispondere a un'ipotetica contestazione – in ogni caso l'argomento è comune e si trova ad esempio nel *Non ponant laici* – del suo argomento basata su «In apibus», mostrando la non pertinenza dell'obiezione e volgendo a proprio vantaggio l'autorità del canone.

IV. Se sia sorto prima nel tempo il regno o il sacerdozio

Ora bisogna vedere se ci fu prima il regno o il sacerdozio[59]. Se si parla di regno in senso proprio, intendendo non solo il governo della casa, del villaggio o della città, ma anche il governo della provincia, in cui c'è la piena sufficienza di quanto serve ai bisogni della vita, e se si parla di sacerdozio in senso proprio, allora il regno precedette il sacerdozio. Infatti come dice Agostino nel *De civitate Dei*[60], il primo regno fu quello degli Assiri e sorse molto tempo prima che fosse data la legge[61]. Infatti in Assiria regnò all'inizio Belo per sessantacinque anni, dopo la sua morte regnò cinquantadue anni suo figlio Nino, che ampliò il regno per tutta l'Asia Minore, eccetto l'India. Abramo nacque quando Nino aveva già regnato quarantatré anni, circa milleduecento anni prima della fondazione di Roma. Nello stesso periodo sorse il re-

[59] La questione è una delle più dibattute nella disputa. Si veda ad esempio il libello anonimo *Antequam essent clerici*, ed. in R.W. DYSON, *Three Royalist Tracts, 1296-1302*, cit., pp. 2-11, risalente al 1296, che rivendica anche, in risposta alla bolla papale *Clericis laicos* (febbraio 1296), l'autonomia del regno di Francia dalla Chiesa, sul presupposto della precedenza del regno rispetto al sacerdozio e della pari dignità dei laici e dei chierici. Tuttavia va notato che il ricorso a una prova «storica» va sempre inteso nel quadro delle concezioni medievali della storia, come risulta chiaro anche dalla trattazione successiva di Quidort.

[60] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, 17. L'opera di Agostino è particolarmente utile a Quidort, che utilizza spesso anche la *Historia scholastica* di Pietro Comestore, lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e la *Historiarum adversus paganos libri VII* di Orosio, come fonti di fatti storici e come modello di interpretazione storica e narrazione esegetica.

[61] L'antica legge a cui ci si riferisce qui e negli altri luoghi del trattato è quella mosaica.

gno dei Sicioni in Africa, che nel suo primo periodo non fu molto ampio. Il suo primo re fu Egialeo, padre di Europe.

Nel medesimo periodo da coloro che avevano il culto del vero Dio sorse il re di Salem, che gli Ebrei chiamano Sem, figlio di Noè, e che si dice sia vissuto fino al tempo di Isacco.

In quei tempi, in cui già da lungo periodo si erano stabiliti veri re, non c'era ancora un vero sacerdozio e non ci sarebbe stato fino a Gesù Cristo, il mediatore tra Dio e gli uomini. Questo è chiaro perché presso i Gentili non c'erano sacerdoti autentici, anche se esistevano coloro che venivano indicati come sacerdoti, dal momento che non si offrivano veri sacrifici e comunque non al Dio vero, ma a un dio immaginario, come si dice nel *Deuteronomio* (32,17): «Immolarono sacrifici ai demoni e non a Dio».

Allo stesso modo, nel popolo di Dio, se anche alcuni della tribù di Levi venivano chiamati «sacerdoti» durante il tempo della legge, essi non erano veri sacerdoti, ma «figura» dei veri sacerdoti. Il sacrificio da loro offerto era soltanto figurale e neppure i loro sacramenti erano autentici, ma appunto figurali[62]. Infatti non purificavano realmente dal peccato e non aprivano le porte del cielo, ma mostravano queste azio-

[62] Per «figura» o «tipo» si intende uno dei princìpi dell'esegesi medievale, consistente nel leggere e interpretare i fatti e i personaggi dell'Antico Testamento, storicamente avvenuti, come prefigurazione di personaggi e realtà che avrebbero trovato compimento nel Nuovo Testamento. Ad esempio Adamo è figura di Cristo, il passaggio nel Mar Rosso prefigura, tra l'altro, il battesimo, etc. Tale concezione conduce inoltre all'elaborazione di un principio di interpretazione della storia biblica e di una complessa allegorizzazione delle vicende della salvezza. Su questo si vedano i classici H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, cit.; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, cit.; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, cit. Qui è da notare come Giovanni avverta che il sacerdozio levitico non è tale in un senso pieno, ma soltanto figura del sacerdozio cristiano, così come i riti sacerdotali ebraici sono solo figura dei sacramenti istituiti da Cristo. In questo modo la possibile anteriorità del sacerdozio viene depotenziata e riletta come «figura» del vero sacerdozio, che si istituirà solo con Cristo. La temporalità dei fatti biblici è così assunta e interpretata alla luce di una dimensione storica che segue le vicende del «senso» degli avvenimenti e non la scansione cronologica. Non si tratta, è bene sottolinearlo, di una lettura simbolica, perché gli episodi e i personaggi vengono considerati come realmente avvenuti ed esistiti, ma di una chiave di accesso allegorica, che consente di comprendere più pienamente il senso degli avvenimenti.

ni in figura, da un lato purificando certi comportamenti irregolari e dall'altro aprendo fisicamente il tempio costruito dagli uomini, con cui si annunciava figuralmente l'apertura, tramite Gesù Cristo, di un tempio non costruito dagli uomini. Non annunciavano neppure beni spirituali se non nella forma di beni temporali, come dice l'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei* (10,1): «La legge ha l'ombra dei beni futuri».

Prima della legge ci fu, a dire il vero, Melchisedec, sacerdote del sommo Dio, il cui sacerdozio, che era più perfetto e più efficace del sacerdozio levitico, era ancora figurale e non autentico. Era più perfetto perché rappresentava il sacerdozio di Cristo, mostrando quanto il sacerdozio di Cristo superasse quello di Aronne. Il sacerdozio di Aronne nel suo significato figurale non rappresentava infatti pienamente il sacerdozio di Cristo, in modo particolare rispetto alla sua perpetuità – mentre nella Scrittura non si dice che Melchisedec abbia avuto un inizio o una fine, proprio come non li ebbe Cristo – e rispetto alle molte cose che l'Apostolo dice su questo punto nella *Lettera agli Ebrei*. Pur tuttavia anche il sacerdozio di Melchisedec era figurale e non vero, come il sacerdozio levitico.

Considerando dunque il vero sacerdozio, va detto che esso non ci fu fino alla venuta di Gesù Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, che di questo sacerdozio ci lasciò partecipi e vicari.

Visto dunque che prima che Abramo nascesse si erano avvicendati i re degli Assiri, dei Sicioni, degli Egizi e altri ancora, e che da Abramo a Cristo passarono duemila anni secondo Metodio o secondo altri duemila anni all'incirca[63], allora è chiaro che, da un punto di vista cronologico, prima del vero sacerdozio ci sono stati veri re, con il

[63] Giovanni riporta qui le datazioni di PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, c. XLI, coll. 1090-1091. La *Historia*, scritta negli anni Settanta del XII secolo, si presenta come una cronaca dei fatti storici raccontati nelle Scritture, integrata da fonti diverse con un vero e proprio gusto per la narrazione e il commento di fatti ed episodi. Il prologo dell'opera sottolinea la necessità di leggere i vari livelli degli avvenimenti biblici. Sul livello letterale, che è il fondamento della storia e che segue la temporalità dei fatti («annalis, kalendaria, ephimera»), poggiano l'*allegoria*, in cui un fatto ne prefigura un altro (in conformità con il metodo figurale, cfr. nota precedente) e la *tropologia*, che si riferisce a verità morali racchiuse negli episodi narrati. La *Historia scholastica* ebbe grande diffusione e fu utilizzata come testo universitario dalla metà del XIII secolo. Qui Giovanni la utilizza come vero repertorio di fatti e fonti storiche.

compito di occuparsi di ciò che è necessario alla vita civile degli uomini. Essi infatti erano veri re, anche se i re che venivano unti nel popolo di Dio prefiguravano Cristo[64].

Tuttavia se intendiamo il sacerdozio in un senso ampio e improprio, cioè considerando come sacerdote anche quello dei tempi della legge o chiunque altro fosse sacerdote in senso figurale o fosse ritenuto tale, allora abbiamo il sacerdozio contemporaneamente al regno. Infatti tra coloro che adoravano Dio, Melchisedech fu insieme re di Salem e sacerdote e da lui, secondo gli Ebrei e secondo il Maestro nelle *Historiae*, il sacerdozio si perpetuò tramite i primogeniti fino ad Aronne[65].

Inoltre Melchisedec secondo gli Ebrei generò Arfaxat due anni dopo il diluvio; dal diluvio fino al settantesimo anno della vita di Abramo, quando gli fu fatta la prima promessa come si dice in *Genesi* (12), trascorsero trecentosettant'anni secondo un'interpretazione letterale o quattrocentotrenta secondo alcuni. Secondo altri, semplicemente, il primo regno fu quello degli Assiri, come si è detto, che ebbero Belo come primo re. Alla sua morte, Nino suo figlio e suo successore, costruì un idolo chiamato Bel, da cui prendono nome gli idoli delle altre province come Belfagor, Belzebù e gli altri di questo tipo, e istituì sacerdoti o flamini per offrire sacrifici all'idolo. È sufficientemente chiaro che il vero regno e il sacerdozio inteso in questo senso siano occorsi insieme, ma si tratta di un sacerdozio immaginato o figurale e tanto tempo dovette passare prima del vero sacerdozio.

[64] L'unzione dei re di cui parlano le Scritture è prefigurazione della regalità di Cristo, tuttavia il potere regale è in sé autentico, non bisognoso di un'ulteriore completezza.

[65] PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, coll. 1094-1095.

V. Se preceda in dignità il regno o il sacerdozio

Da quanto abbiamo detto si chiarisce facilmente se preceda in dignità il regno o il sacerdozio. Infatti ciò che è posteriore nel tempo di solito è più importante in dignità, come vediamo nel rapporto che sussiste tra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto e tra il fine in rapporto a ciò che è per il fine. Diciamo quindi che il potere sacerdotale è più grande del potere regale e che lo supera in dignità, perché constatiamo sempre che ciò che riguarda il fine ultimo è più perfetto e migliore e dirige ciò che riguarda un fine inferiore[66]. Senza dubbio, come abbiamo detto, il regno viene costituito perché una moltitudine riunita in società viva secondo virtù; tutto ciò viene ulteriormente indirizzato ad un fine più alto, cioè il godimento di Dio. Il compito di condurre a questo fine è affidato a Cristo, che ha come vicari e ministri i sacerdoti. Il potere sacerdotale ha perciò una più alta dignità rispetto al potere secolare. Ciò viene riconosciuto comunemente e lo leggiamo ad esempio in *Decretum 96*, cap. *Duo quippe sunt*: «L'oro non è tanto più prezioso del piombo, quanto l'ordine sacerdotale è più alto del potere regio»[67]. Leggiamo in *Extra, De maioritate et oboe-*

[66] Dopo aver mostrato che non si dà sacerdozio, inteso nel senso proprio, prima del regno, Giovanni deve affrontare una questione più complessa, relativa al rapporto di dignità tra i due poteri, che i trattatisti di parte papale, ad esempio Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, II, 4, interpretavano come rapporto di «istituzione» del potere temporale da parte del potere spirituale. Particolarmente importante dunque è qui la disamina degli argomenti ierocratici tratti dal *De sacramentis* di Ugo di San Vittore e dal *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, che hanno al loro centro il tema dell'istituzione.

[67] È la famosa lettera di papa Gelasio all'imperatore Anastasio, *Decr.*, d. CXVI, c. X, coll. 340-341, spesso citata per sottolineare l'autonomia dei due poteri ma anche, come in questo caso, per enfatizzare la diversità di dignità.

dientia, «solitae»[68]: «Le cose spirituali sopravanzano le temporali, come il sole sopravanza la luna etc...». E Ugo di San Vittore, nel libro II del *De Sacramentis* (II, IV) dice: «Quanto la vita spirituale è più degna di quella terrena e lo spirito del corpo, tanto il potere spirituale eccelle per onore e dignità sul potere secolare e terreno»[69]. Bernardo nella *Lettera ad Eugenio* nel primo libro afferma: «Quale dignità ti sembra più grande, quella di assolvere dai peccati o quella di spartirsi le prede? Non c'è comparazione possibile», che è come dire «il potere spirituale è più grande, lo sopravanza in dignità»[70].

Tuttavia se il sacerdote è più grande del principe in dignità, questo non vuol dire che gli sia superiore assolutamente in ogni cosa. Infatti il potere minore, secolare, non ha un rapporto di origine o di derivazione rispetto al potere maggiore, spirituale, come avviene ad esempio nel caso del potere di un proconsole rispetto a quello dell'imperatore, che gli è maggiore in tutto perché il potere del primo deriva da quello del secondo. Avviene piuttosto come con il potere del padre di famiglia rispetto al potere del comandante delle truppe: non derivano l'uno dall'altro, ma entrambi hanno origine da un potere superiore. Quindi diremo che il potere secolare in alcune cose è più grande del potere spirituale, cioè nelle cose temporali, e in questo campo non è soggetto al potere spirituale in alcuna cosa perché non nasce da esso, ma entrambi sorgono direttamente da un potere supremo, cioè quello divino. Per questo motivo il potere inferiore non è soggetto al potere superiore in tutte le situazioni, ma solo in quelle cose in cui un potere superiore ad entrambi lo ha subordinato al maggiore. Chi potrebbe sostenere infatti che al maestro di lettere o all'educatore, che preparano tutti i membri di una casa al fine più nobile cioè alla conoscenza della verità, debba essere sottomesso il medico, nel decidere che tipo di medicine fare assumere, perché il medico persegue un fine inferiore, cioè la salute del corpo? Sarebbe inopportuno, anche perché il padre di famiglia, che li ha entrambi chiamati in casa pro-

[68] *Decret.*, I, XXXIII, c. VI «Solitae», col. 197. Su questa immagine canonistica si veda almeno D. QUAGLIONI, Quanta est differentia inter solem et lunam. *Tolomeo e la dottrina canonistica dei* duo luminaria, "Micrologus. Natura, scienze e società medievali", XII (2004), «Il sole e la luna», Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 395-406.

[69] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, PL 176, col. 418.

[70] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, I, 6.

pria, non li ha subordinati l'uno all'altro in questa evenienza. Quindi il sacerdote ha un potere più grande di quello del principe nelle cose spirituali e al contrario il principe ha un potere più grande nelle cose temporali, anche se il sacerdote è più grande del principe in un senso assoluto, quanto lo spirituale lo è del temporale.

Risultano ora chiari anche gli esempi riportati con le precedenti testimonianze: infatti anche se l'oro è più prezioso del piombo, la causa del piombo non è l'oro. Questo è detto espressamente anche in *Decretum* II, q. VII, cap. *Non si incompetenter*, § *Cum David*[71]. Dobbiamo tuttavia tenere presente che quanto abbiamo detto va riferito al vero sacerdozio di Cristo. Infatti nel sacerdozio dei Gentili tutto il culto delle cose divine era rivolto all'ottenimento di beni temporali, in rapporto al bene comune della moltitudine, che rientra nei compiti del re. Per questo motivo i sacerdoti dei Gentili si sottomettevano ai re e il regno era più importante del sacerdozio, perché un potere che si occupa del bene comune è più grande di un potere che si occupa solo di un bene particolare.

In modo del tutto simile, nel tempo dell'antica legge succedeva che il sacerdozio promettesse in primo luogo l'ottenimento dei soli beni temporali, anche se non tramite il culto di demoni, come per i Gentili, ma per concessione del Dio vero al popolo. Ciò spiega perché nell'antica legge il sacerdozio avesse una minor dignità del potere regio e gli fosse sottomesso: il re infatti non veniva condotto tramite il sacerdote a un fine più alto del bene della moltitudine, che rientrava già nei doveri regali. Nella nuova legge succede il contrario.

Va anche considerato in che modo mirabile la divina provvidenza abbia voluto che in particolare nella città di Roma – che per volontà di Dio sarebbe diventata la sede principale del sacerdozio cristiano – si stabilisse gradualmente l'uso della sottomissione spontanea dei governanti della città ai sacerdoti. Questa usanza si stabilì anche se non era ritenuta un dovere e anche se i governanti rimanevano più importanti dei sacerdoti. Secondo la testimonianza di Valerio: «La nostra città ha sempre portato a posporre tutto alla religione, anche da parte di persone delle quali si sarebbe voluto far notare pubblicamente il decoro derivante dalla più alta dignità. Per questo le autorità in carica non esitarono a mettersi a disposizione per i riti sacri, stimando che avrebbe-

[71] *Decr.*, C. II, q. VII, c. 41, col. 497.

ro avuto il governo del mondo, se avessero servito bene e costantemente il potere degli dei»[72]. Tale gesto stava come ad indicare il segno dell'eccellenza del sacerdozio futuro, che avrei poi dovuto avere una più profonda venerazione. Ma dal momento che anche in Francia la religione del sacerdozio cristiano sarebbe stata onorata moltissimo, accadde pure che per volontà divina presso il popolo dei Galli si istituissero in tutto il loro territorio dei sacerdoti pagani che essi chiamavano druidi, come scrisse Giulio Cesare nel suo *De bello gallico*[73]. In conclusione, il sacerdozio di Cristo è più degno del potere regio.

[72] VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, I, 9. Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 14.

[73] CESARE, *De bello gallico*, VI, 13. Il passo viene citato in TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 14.

VI. Il sacerdozio non precede il regno come causa. Si mostra in primo luogo quale rapporto debba intercorrere tra il sommo pontefice e i beni esteriori ecclesiastici, dal punto di vista del dominio[74]

Alcuni vogliono esaltare la superiorità del sacerdozio sulla dignità regale fino ad affermare che esso non solo precede il regno in dignità, come è stato detto, ma lo precede anche come causa e sostengono che il potere secolare è compreso nel sacerdotale e da esso istituito[75]. Rimane allora ancora da chiarire in che modo il papa, che occupa la posizione suprema tra i sacerdoti di Cristo, possieda o non possieda il potere che gli viene così attribuito. In primo luogo mostriamo come il sommo pontefice si debba rapportare ai beni esteriori per quanto riguarda il dominio sulle cose e, di seguito, dopo aver mostrato che non è il vero signore dei beni esteriori, ma l'amministratore, in assoluto o in una circostanza particolare, si vedrà se sia almeno titolare di un'autorità radicale e primaria come chi è superiore ed esercita una giurisdizione.

Sulla prima questione va subito visto che rapporto il sommo pontefice abbia con i beni delle persone ecclesiastiche in quanto tali. Bisogna sapere che i beni ecclesiastici, in quanto tali, sono concessi alle comunità e non alla singola persona. Non è dunque una singola persona ad avere proprietà e dominio sui beni ecclesiastici, ma è solo la comunità, ad esempio è la Chiesa di Chartres, o un'altra di questo tipo, ad avere dominio e proprietà su questi beni come suoi propri[76]. Invece la

[74] Il termine «dominium» ha un significato ampio che va da «dominio» a «possesso» a «signoria». Per una maggiore aderenza al testo latino è stato tradotto quasi sempre con «dominio», lasciando al contesto la definizione del significato specifico. Il termine «dominus» è stato invece a seconda dei casi tradotto con «padrone», «possessore», «signore».

[75] Cfr. GIACOMO DA VITERBO, *Quodl. I*, q. 17, cit., p. 209.

[76] Tutta la trattazione di Giovanni su questo punto tiene presente GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet XIII*, q. 5, in *Les Quodlibets onze-quatorze de*

singola persona, non in quanto singola, ma in quanto parte e membro di una comunità, possiede un diritto all'uso per il proprio sostentamento, in conformità con le esigenze e il decoro della persona e della sua posizione. C'è però una differenza, perché una cosa è un semplice membro, come un semplice canonico, che possiede esattamente quanto è stato detto, e un'altra cosa è il membro principale e il capo della comunità, come il vescovo. Non esisterebbe infatti associazione e nessuna associazione sarebbe ordinata, se non ci fosse un capo unico e principale. Questi non detiene soltanto l'uso dei beni della comunità in conformità con quanto esige il suo stato, come abbiamo detto, ma ha l'amministrazione e la gestione generale di tutti i beni della comunità, assegna a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo una debita proporzione di giustizia e amministra inoltre tali beni con buona fede[77], come gli sembra conveniente, in funzione del bene della comunità. Questo capo principale è il vescovo in qualsiasi Chiesa cattedrale.

In ogni caso, non solo ciascuna comunità di uomini ecclesiastici rappresenta un'unità spirituale, ma tutte le comunità ecclesiastiche a loro volta configurano certamente una sorta di unità generale, in quanto sono una Chiesa sola, in connessione con un membro principale che ha il governo della Chiesa generale, cioè il papa. Quindi il

Godefroid de Fontaines, ed. J. Hoffmans, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1932, pp. 222-230. Goffredo chiarisce che i beni ecclesiastici non sono di proprietà di una persona, ma della comunità ecclesiastica. Tali beni sono però amministrati dalla «pars eminentior» del corpo ecclesiastico, cioè dal vescovo per le diocesi e dal papa per la Chiesa nel suo complesso, che assume così la funzione di «generalis dispensator», di amministratore generale. Questa concezione ecclesiologica e giuridica della Chiesa porta Goffredo a dichiarare: «Unde non videntur bene dicere qui dicunt quod nec persona singularis alia a papa, nec etiam aliquod collegium vel alia communitas habet ius et dominium in bonis Ecclesiae, sed solus papa qui, secundum illos, non solum est administrator et dispensator universalis, sed est verus dominus proprietarius talium bonorum».

[77] «Bona fides» è nozione giuridica che in questo caso indica come nella cura dei beni di una comunità ecclesiastica da parte del vescovo il criterio di amministrazione debba essere rappresentato dall'interesse esclusivo della comunità. In assenza di «bona fides» l'amministratore può anche essere deposto. Sulle implicazioni ecclesiologiche di questa nozione derivante dal diritto romano e molto utilizzata e sviluppata dal diritto canonico, anche nella sua relazione con la nozione di «procura», si veda B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, cit., specialmente il cap. 2 della II parte e il cap. 1 della III parte.

papa, come capo e membro supremo della Chiesa universale, è amministratore generale di tutti i beni ecclesiastici spirituali e temporali. Certamente non per questo deve essere considerato signore, ma al contrario è la sola comunità della Chiesa universale a essere signora e proprietaria di quei beni in un senso generale, mentre le singole comunità e le Chiese locali hanno il dominio sui beni di loro pertinenza. Allo stesso modo le singole persone, comunque vengano considerate, non hanno un dominio e, anche qualora siano i membri principali, detengono solo l'amministrazione dei beni, fatta eccezione per quanto ricevono come frutto del loro servizio secondo l'esigenza della persona e della posizione o anche perché può accadere che l'amministratore generale dopo una valutazione e una decisione presa con buona fede, abbia attribuito qualcosa in più a qualcuno, in quanto il diritto canonico distingue quattro tipi di beni ecclesiastici, come si legge in *Decr.* XII, q. II[78].

È evidente allora che si sbaglia chi afferma che nessun individuo tranne il papa, nessun collegio o comunità, abbia diritto e dominio sui beni ecclesiastici, ma che sia il papa l'unico ad averlo. Secondo costoro il papa non è solo amministratore e governatore universale dei beni della Chiesa, ma ne è vero signore e proprietario e può ordinare e distrarre i beni a suo piacimento, e la sua decisione configura un obbligo giuridico, anche se egli peccherebbe se non agisse per una causa ragionevole. Aggiungono inoltre che gli altri prelati o anche i prìncipi o le comunità non hanno dominio proprio, ma sono solo procuratori, tutori e amministratori di tali beni[79].

Gli argomenti che abbiamo esposto dimostrano tuttavia che ciò è falso, perché il papa non è signore dei beni ecclesiastici in senso generale, come i prelati inferiori non lo sono dei beni del proprio colle-

[78] *Decr.*, C. XII, q. II, c. 27-30, coll. 696-670. I quattro tipi di beni ecclesiastici sembrano essere in c. XXX relativi al vescovo e alla sua curia, al clero, ai poveri, alla riparazione delle chiese, ma si parla anche di quattro modi di utilizzare i beni ecclesiastici. Su questo cfr. GIOVANNI QUIDORT, *In IV Sent.*, d. 24, q. 8, ed. cit.

[79] Già nel *Decretum* troviamo l'idea che il prelato sia «procurator», o «tutor», o «administrator» dei beni della propria chiesa (ad es. C. XII, q. 1, c. 26; C. 23, q. 7, c. 3). La canonistica ha evidenziato questo aspetto ad es. nella *Summa aurea super titulis decretalium* dell'Ostiense (ed. consultata Coloniae 1612), «De his quae fiunt ab episcopo», col. 800; «De procuratoribus», col. 337. Qui Giovanni applica la stessa logica al papa.

gio. Il papa è però colui che a livello generale dispone e amministra i beni e riceve dai beni comuni, secondo quanto esige il suo stato, un più ampio appannaggio rispetto ai prelati inferiori, che sono da lui chiamati a prendere parte alla cura della Chiesa[80].

Per questo Agostino nella *Lettera a Bonifacio*, quando parla dei prelati, includendoli tutti in un discorso generale, dice: «Se possediamo privatamente quanto è sufficiente, consideriamo che quelle cose non sono nostre, ma le amministriamo per gli altri: dunque non rivendichiamone la proprietà usurpandola colpevolmente»[81]. E l'Apostolo dice (*2 Cor* 4,1), senza escludere Pietro e dunque il papa: «Ogni uomo ci consideri come ministri di Dio e dispensatori dei suoi misteri». Bernardo parlando dei beni temporali dice a papa Eugenio: «Qualunque sia la ragione per cui rivendichi il possesso per te, ciò non è fatto per diritto apostolico, né d'altra parte ti ha potuto dare ciò che non ebbe. Pietro disse: "Non ho né oro, né argento". Ti ha dato quello che aveva, cioè la sollecitudine per la Chiesa. Ti ha forse dato un dominio? Ascolta le sue parole: "Non come chi domina sul popolo, ma come esempio di comportamento per il gregge"»[82]. Fin qui Bernardo.

Risulta anche chiaro che non è contraddittorio che i chierici, in quanto chierici, e i monaci, in quanto monaci, abbiano dominio sui beni esteriori, almeno in comune, perché il voto non li rende inabili al dominio proprio o comune, come avviene nel caso di altri religiosi[83].

[80] «In partem sollicitudinis» è la formula con cui si designa la partecipazione dei vescovi alla responsabilità del papa nella cura della Chiesa. Si veda il classico J. RIVIÈRE, *"In partem sollicitudinis". Évolution d'une formule pontificale*, "Revue des sciences religieuses", V (1925), pp. 210-231.

[81] AGOSTINO, *Ep.* 185, c. 9 (PL 33, col. 809).

[82] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6.

[83] L'argomentazione di Giovanni anche qui segue da vicino le riflessioni di GOFFREDO, *Quodl. XII*, ed. cit. Secondo Goffredo la pretesa che il papa sia da considerarsi signore dei beni ecclesiastici è smentita dalla diversa posizione giuridica relativa al possesso di monaci e chierici da un lato e Francescani dall'altro. Infatti i Francescani, che hanno rinunciato al diritto a possedere, hanno il semplice uso di fatto «de licentia papae». Tale possibilità giuridica si concretizza nel trasferimento al papa dell'amministrazione dei beni donati dai fedeli ai Francescani. Goffredo nota che tale trasferimento è possibile proprio in quanto in condizioni normali, come nel caso dei monaci che hanno un possesso in comune e nel caso dei chierici, il papa non possiede direttamente i beni ecclesiastici. In caso contrario il trasferimento sarebbe del tutto inutile. In questo modo si risolveva giuridicamente il problema del

I fondatori delle chiese avevano inteso trasferire il dominio e la proprietà dei beni che donavano principalmente e in forma diretta alla comunità del collegio, cioè a una determinata Chiesa locale, a uso dei servitori di Dio, e non al papa: è dunque chiaro che è la comunità ad avere un dominio autentico e immediato su quei beni e non il papa o qualche prelato inferiore. In caso contrario non ci sarebbe differenza, rispetto a questi beni esteriori, tra il modo di vivere dei chierici e il modo di vivere dei frati Minori: questi ultimi per il loro voto sono inabili al dominio dei beni sia in proprio che in comune. Infatti hanno soltanto il modo dell'«uso di fatto», come dice papa Niccolò[84]. Il papa assunse su di sé e sulla Chiesa il loro diritto e dominio sui beni affidati loro – che essendo donati a persone della Chiesa diventano beni della Chiesa – in modo che quei beni non rimanessero giuridicamente instabili e incerti. Ma non si può ritenere che i chierici e gli altri religiosi condividano, per i beni ecclesiastici esteriori, una situazione simile a quella dei frati Minori. Lo stesso papa Niccolò afferma infatti nella medesima decretale che tanto un monaco quanto un servo possono acquisire un diritto e un dominio su qualcosa, il primo rispetto al monastero e l'altro rispetto al signore[85]. Dunque non è il solo papa ad essere signore, egli è però l'amministratore generale, e il

mantenimento dei beni necessari alla vita dell'Ordine e la povertà dell'Ordine stesso e dei suoi membri.

[84] Giovanni riprende e precisa l'argomento di Goffredo. Il riferimento di Giovanni è alla nota costituzione «Exiit qui seminat», in *Sexti decretal.*, V, XII, c. III, coll. 1109-1121, di papa Niccolò, che rappresenta uno dei momenti di costituzione dell'identità francescana. Nel documento si stabilisce in particolare che ai membri dell'Ordine, nel rispetto del loro voto di rinuncia al possesso, viene riconosciuto l'uso di fatto dei beni, mentre il loro possesso giuridico viene attribuito al papa. Sull'importanza della decretale e i problemi connessi all'organizzazione giuridica dell'Ordine si vedano almeno R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Dopo Francesco. L'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989 e R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto storico per il Medioevo, Roma 1990. L'argomento di Giovanni è molto stringente perché stabilisce un caso concreto, e a tutti i suoi interlocutori ben presente, in cui il papa ha effettivamente di diritto l'amministrazione diretta dei beni di un Ordine, il che significa che non ha tale amministrazione in tutti i casi. In certo modo l'onere della prova viene così rivolto ai suoi avversari. L'argomento giuridico ha qui inoltre una immediata rilevanza ecclesiologica e politica.

[85] *Ibid.*

vescovo o l'abate sono amministratori speciali e immediati, mentre è la comunità ad avere un autentico dominio sui beni.

Più in generale non si può dire che il papa abbia diritto e dominio su questi beni in quanto persona pubblica[86] e non privata e in quanto vicario di Gesù Cristo, che come Signore supremo ha il possesso di tutti questi beni[87]. Tale argomento non ha valore perché Cristo in quanto Dio è Signore non solo dei beni ecclesiastici ma anche di tutti gli altri beni, mentre come uomo non ha partecipazione e comunicazione fisica con quelli che sono nella Chiesa. Chi dona dei beni alla Chiesa non pensa di trasferire un diritto e un dominio a Cristo stesso, sia che lo si intenda come Dio, perché in questo senso tutto gli appartiene, sia che lo si intenda come uomo, perché Cristo non possiede attualmente l'uso di quelle cose. Al contrario, questi beni vengono donati ai ministri di Cristo e la loro proprietà è della Chiesa, ma sono amministrati come abbiamo detto dai prelati.

[86] L'idea di persona pubblica sembra qui richiamare la concezione giuridica di «persona ficta» che in ambito ecclesiologico era stata sviluppata da Innocenzo IV alla metà del XIII secolo e che anche Egidio utilizza nel suo trattato. Il papa riassume in sé la Chiesa e la rappresenta, assumendone anche il «dominium». Giovanni contesta questa visione, anche a partire da un differente uso e selezione dei canoni. Sulla tensione presente in quei materiali canonistici e sulla possibilità di desumerne posizioni differenti si veda, anche per le importanti osservazioni su Giovanni, B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, cit.; inoltre il classico J.A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, Burns & Oats, New York-London 1967; sul ruolo di Innocenzo IV nella nozione di personalità giuridica A. MELLONI, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Marietti, Genova 1990.

[87] Giovanni introduce, nel caso specifico del possesso, la distinzione tra Cristo come uomo e come Dio. In questo modo si apre la questione, che verrà poi svolta nel corso dei capitoli, sugli effettivi poteri che Cristo, come uomo, ha trasmesso al suo vicario, Pietro, e ai suoi successori. Tale domanda cristologica ed ecclesiologica è uno dei temi più dibattuti della disputa e torna spesso nella trattatistica. Si vedano ad esempio i libelli anonimi *Disputatio inter clericum et militem* e *Quaestio in utramque partem*, ed. Dyson, *Three Royalist Tracts*, cit.; ma anche *Rex Pacificus*, ed. Dyson, *Quaestio de potestate papae (Rex Pacificus)*, cit.; e soprattutto per una approfondita analisi di parte teocratica dei poteri di Cristo trasmessi a Pietro, il trattato di Giacomo da Viterbo, in H. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De Regimine christiano (1301-1302)*, Beauchesne, Paris 1926, tr. it. cit., in particolar modo la seconda parte del trattato.

Ne consegue anche che il papa non può a suo piacimento portar via i beni delle Chiese, in modo tale che qualsiasi cosa da lui stabilita su tali beni sia dovuta. Sarebbe così se egli ne fosse proprietario. Essendo invece amministratore dei beni della comunità, nella quale è richiesta la buona fede, gli è attribuito un potere su quei beni solo per la necessità e l'utilità della Chiesa generale. Per questo si dice in *2 Cor* 13,10 e 10,8 che Dio diede ai prelati il potere di edificare e non di distruggere e per questo il papa non può sottrarre legalmente dei beni a suo piacimento e senza buona fede. In un caso del genere il papa non solo è tenuto alla penitenza del peccato, come nel caso di un abuso, ma agisce in cattiva fede e, se possiede un suo patrimonio o se ha acquisito qualcosa, è tenuto alla restituzione, dal momento che ha sottratto ciò che non gli appartiene[88].

Come un monastero potrebbe giungere alla deposizione dell'abate o una particolare Chiesa alla deposizione del vescovo se fosse chiaro che costui sta dissipando i beni del monastero o della Chiesa sottraendole, contro la fiducia, dei beni non per l'interesse comune ma privato, così qualora fosse chiaro che il papa sottrae i beni della Chiesa contro la fiducia e non per il bene comune a cui ha il dovere di sovrintendere, costui, pur essendo il sommo pontefice, potrebbe essere deposto, a meno che, una volta ammonito, non si corregga. Lo si afferma nel *Decretum*, XL «Si papa»[89]: «Chi giudica ogni cosa, non può essere giudicato da nessuno, a meno che non sia colto a deviare dalla fede»; qui la *Glossa* aggiunge che si potrebbe agire nello stesso modo se egli, colto in qualsiasi altro difetto e ammonito, non si correggesse e scandalizzasse la Chiesa[90]. Tuttavia secondo alcuni, questo si potrebbe fare forse solo tramite un concilio generale, come leggiamo in *Decretum*, XXI, cap. «Nunc autem»[91].

Se il papa viene inoltre a conoscenza del fatto che alcuni uomini, ecclesiastici o secolari, si lamentano di lui per la sua ingiusta amministrazione e lo fanno nelle forme possibili e legittime, egli non può in alcun modo deporli legalmente o rimuoverli dalla loro posizione, per-

[88] Il tema è quello trattato da Giovanni in *In IV Sent.*, d. 24, q. 8.

[89] *Decr.*, XL, c. VI, col. 146.

[90] *Glossa ordinaria decreti*, XL, 6 (ed. Lyon 1618). Qui Giovanni è abile a passare dal canone, che parla del papa colto a deviare dalla fede, alla *Glossa*, che estende la deposizione a un più ampio numero di casi.

[91] *Decr.*, XXI, c. VII, coll. 71-72.

ché non ha un'autorità divina per farlo. E levano la bocca al cielo (*Ps* 72,9)[92] e ingiuriano il santissimo padre nostro, quanti affermano che la sua volontà sia così inordinata da compiere tale azione; al contrario si deve pensare che la volontà di tanto padre non sia contraria al diritto, né che voglia senza causa ragionevole strappare a qualcuno ciò che è suo, dal momento che non è possibile fare legalmente il contrario. Dio non vuole strappar via ciò che Egli stesso ha concesso o che ciò venga strappato via da alcuno, senza che sia intervenuta una colpa. Infatti come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani* (11,29): «I doni di Dio sono irrevocabili». A causa dei peccati degli uomini è scritto anche in *Gn* (6,7): «Mi sono pentito di aver fatto gli uomini»; e per i peccati fece degli Ebrei spoglie degli Egizi. Non vuole infatti togliere nulla, o che sia tolto nulla, a un uomo giusto, come è scritto in *Giobbe* (36,6): «Ha reso giustizia ai miseri, non ha distolto i suoi occhi dal giusto e li colloca in perpetuo con i re sul suo trono». Il papa non può perciò legalmente, senza che sia intervenuta una colpa manifesta, togliere a suo piacimento il diritto di amministrazione a qualcuno che lo ha ricevuto in modo corretto e secondo procedura, visto che Dio ha dato a Pietro o al papa l'amministrazione nella buona fede[93], non contro la volontà espressa di Dio. Questo è dunque il potere del papa sui beni della Chiesa.

[92] «Ponant os in coelum», espressione, tratta dai Salmi, che ricorre spesso nei trattati di questi anni. Indica un atteggiamento quasi sacrilego nei confronti del papa come vicario di Cristo. Si veda anche il trattato anonimo di parte papale, dai toni molto aspri, che comincia proprio con il riferimento a questo salmo «Non ponant laici os in coelum», ed. Scholz, cit.

[93] Cfr. n. 77.

VII. Il rapporto che intercorre tra il papa e i beni dei laici

Il rapporto che intercorre tra il papa e i beni dei laici risulta chiaro dalle cose che abbiamo detto, cioè che egli ha molto meno dominio sui beni esteriori dei laici che sui beni dei chierici, anzi non ne è neppure l'amministratore, se non forse in caso di estrema necessità della Chiesa. Ma anche in quel caso il papa non amministra, ma dichiara ciò che è di diritto[94]. Per chiarire meglio bisogna considerare che i beni esteriori dei laici non sono dati alla comunità nella stessa forma in cui sono dati i beni ecclesiastici, ma sono acquisiti dalle singole persone con la loro arte, il loro lavoro e la loro operosità, e le singole per-

[94] Anche in GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodl. XIII*, q. 5, cit., in caso di pericolo per la Chiesa il papa deve assumere l'iniziativa di proclamare ciò che è di diritto, cioè nel caso specifico come possono essere usati i beni, una volta messi in comune per il bene della Chiesa. L'espressione qui utilizzata è «declarator iuris» e indica appunto la facoltà di stabilire ciò che è di diritto. Qualche anno più tardi il confratello di Giovanni Quidort, Erveo di Nedéllec (presente nel convento di Saint-Jacques a Parigi negli anni della disputa) anche ordinando definizioni giuridiche precedenti, metterà in relazione la «iurisdictio» con la «potestas dicendi jus», attribuendo a questa formulazione una sorta di potere efficiente e performativo, sottolineando che può «dire il diritto» propriamente non tanto chi dice che cosa sia giusto, ma chi è in grado di garantire il diritto, cioè chi può obbligare a rispettarlo («[...] sic quod potest obligare eos ad tenendum pro justo hoc quod dicit»). In questo modo mi pare che il processo avviato da Quidort sulla scorta di Tommaso, cioè la separazione della «iurisdictio» dal potere sacerdotale, con l'enfatizzazione della sua funzione pubblica, si renda esplicita nella *quaestio* del suo confratello Erveo. Si veda la questione di Erveo in *De iurisdictione, Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis O.P. († 1323) über die Kirchengewalt*, ed. L. Hödl, Max Hueber Verlag, München 1959. Qui tuttavia sembra attribuirsi al papa, sulla scorta di Goffredo, solo il potere di indicare in casi eccezionali che cosa sia conforme al diritto.

sone, proprio in quanto tali, hanno su di essi diritto, potere e autentico dominio. Ognuno può a suo piacimento disporre, ordinare, amministrare, tenere, alienare ciò che gli appartiene e così facendo non fa ingiustizia ad alcuno[95]. Proprio perché ognuno dispone a proprio piacimento di ciò che gli appartiene, tali beni non hanno un ordine e una connessione reciproca e non sono coordinati ad un capo comune che ne disponga e che li amministri. Perciò né il principe, né il papa hanno il possesso o l'amministrazione di questi beni.

Tuttavia accade talvolta che questi beni esteriori turbino la pace comune, ad esempio quando qualcuno usurpa ciò che è di un altro e anche quando gli uomini che amano troppo le proprie cose a volte non le mettono a disposizione della patria nella misura in cui sarebbe necessario e utile. Per questo il popolo stabilisce un principe che governi su queste faccende, che distingua come giudice il giusto e l'ingiusto, che punisca le ingiustizie e che, come una misura, stabilisca la giusta proporzione di contribuzione dei singoli individui alla necessità e utilità comune.

In realtà il papa, che è come il capo supremo non solo dei chierici ma di tutti i fedeli in quanto fedeli, visto che istruisce universalmente sulla fede e sui costumi, proprio in caso di estrema necessità della fede e dei costumi deve amministrare i beni esteriori dei fedeli e decidere come metterli a disposizione, tenendo conto della comune necessità della fede, nel caso in cui essa corresse il rischio di essere sovvertita da una invasione di popoli pagani o per motivi del genere. In questi casi infatti tutti i beni dei fedeli sono comuni, cioè da mettere

[95] La pagina, molto suggestiva per il suo appello a *ars*, *labor* e *industria*, che sembrano configurare una composita teoria della proprietà individuale, va inquadrata nell'ambito delle discussioni scolastiche su usura, legittimo lucro, differenza tra *usufructuarius* e *usuarius* messa a fuoco anche nei dibattiti sul rapporto tra bene ecclesiastico annesso a un ufficio e il chierico che ricopre quell'ufficio, come hanno mostrato persuasivamente K. UBL - L. VINX, *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, O. P. († 1306)*, cit. che oltre a ricostruire il ricco contesto della discussione presentano anche l'edizione di *In IV. Sent. D. 24, q. 8* e di una *Quaestio Utrum clerici facientes superfluos* di Giovanni Quidort, antecedenti testuali di queste pagine. Sul valore "economico" del termine *industria*, da noi reso con «operosità», e *labor*, cfr. per es. GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea*, tract. 48, c. 4, ed. J. Ribaillier, III/2, Paris-Quaracchi 1986, p. 937; TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sent.*, d. 15, q. 1 a. 5b ad 4, ed. Busa 1, 506; DUNS SCOTO, *In IV Sent.*, d. 15, q. 2, 333.

in comune, anche i calici delle chiese. Potrebbe determinarsi una necessità così urgente ed evidente da esigere che singoli fedeli contribuiscano con le decime o con determinate imposizioni, ma sempre nel rispetto di una debita proporzione, in modo che nel soccorrere la comune necessità della fede alcuni non siano gravati più di altri senza ragione. Questa facoltà del papa non è altro che quanto chiamiamo una dichiarazione di diritto. Potrebbe anche obbligare i ribelli o gli oppositori con la censura ecclesiastica[96]. Per esempio nel caso in cui il curato parrocchiale di una qualche parrocchia, per un aumento di fedeli, avesse necessità di molti nuovi cappellani coadiutori e i suoi vecchi redditi non potessero essere più sufficienti, il papa attraverso tale procedura potrebbe anche stabilire una maggiore contribuzione da parte dei fedeli di quella parrocchia fino al raggiungimento di quanto sufficiente. In questo caso tale disposizione sarebbe una dichiarazione di diritto. Senza dubbio al di là di un caso di necessità come questo, diretto al comune bene spirituale, il papa non detiene l'amministrazione dei beni dei laici, ma ognuno amministra ciò che ha come vuole, mentre in caso di necessità il principe amministra per il bene comune temporale. In verità nei casi in cui non c'è necessità, ma solo una qualche utilità spirituale, o dove non risulta che i beni esteriori dei laici giovino a tale utilità o necessità, il papa non deve obbligare nessuno, ma potrebbe dare le indulgenze ai fedeli per portare aiuto e non gli è consentito altro, come credo.

[96] La censura ecclesiastica ha un carattere spirituale, come spiegherà Giovanni nel cap. XIII. Dunque essa può comminare delle pene e ha un valore giuridico e per così dire una forza efficiente, ma solo nell'ambito spirituale, e dunque non può tradursi in una coercizione in forma diretta.

VIII. Il papa non ha ricevuto anche la giurisdizione sui beni dei laici da Cristo, perché Cristo non l'ebbe

Avere proprietà e possesso dei beni esteriori non è la stessa cosa che avere la giurisdizione su di essi, cioè il diritto di discernere che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto rispetto a quei beni, nella forma in cui i prìncipi hanno potere di discernere e di giudicare sui beni dei sudditi, anche se non hanno dominio sulla cosa stessa. Resta dunque ora da vedere se il papa, come alcuni dicono[97], abbia ricevuto da Cristo la giurisdizione e il potere. Per mostrare che non ha ricevuto la giurisdizione da Cristo, si farà vedere in primo luogo che Cristo, in quanto uomo, non l'ha avuta. In secondo luogo mostreremo che ammesso pure che Cristo come uomo avesse quel potere, in ogni caso non lo affidò a Pietro.

Per dare una risposta alla prima questione bisogna sapere che Cristo può essere considerato re sotto tre aspetti. Sotto un primo aspetto in quanto Dio, uno con il Padre, e in questo senso fu vero re, non solo degli uomini ma di tutte le creature, perché gli furono tutte sottomesse, come dice l'*Ecclesiaste* (*Qohelet* 1,8): «Uno è il creatore di tutto, il re altissimo onnipotente». Questo tipo di regno o potere non lo trasmise a qualche creatura, infatti non conferì a Pietro il potere di creare[98].

[97] Viene qui distinto compiutamente un doppio livello di potere, quello relativo alla proprietà dei beni, «habere proprietatem et dominium», e quello che potremmo definire pubblico, la facoltà di fare leggi, di giudicare, etc., cioè la giurisdizione, «iurisdictio». Su questo punto e sulla relazione tra le idee di Giovanni e il diritto romano si veda J. COLEMAN, *Medieval Discussions of Property: 'Ratio' and 'Dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua*, "History of Political Thought", 4 (1983), pp. 209-228.

[98] Si affronta la questione della doppia natura di Cristo e dei poteri di Cristo effettivamente affidati a Pietro. Tutta la seconda parte del trattato di GIA-

In secondo luogo può essere considerato in quanto uomo e Dio, e anche in questo senso è definito re degli uomini, perché per mezzo delle sue opere ci ha condotti a essere parte del regno, certo non un regno terreno, ma un regno più eccelso, il regno dei cieli. Pure in questo senso quindi non è solo sacerdote, ma anche re, come dice *Geremia* (23,5): «Regnerà un re e sarà sapiente». In questo modo è sorto anche quel sacerdozio regale, di cui Pietro dice (*1 Pt* 2,9) «siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale» e, cosa più grande, tutti i fedeli vanno considerati re e sacerdoti, in quanto sono sue membra nella fede e nella carità sono una cosa sola con il capo, Cristo, come indica la *Glossa*[99]. E nell'*Apocalisse* (5,10) si dice: «Ci hai fatti regno per il nostro Dio e sacerdoti nel tuo sangue», cioè, «per la fede della tua Passione». Tuttavia i ministri ecclesiastici sono partecipi di questo sacerdozio regale in una forma più ampia, perché non offrono a Dio solo un sacrificio interiore con spirito contrito e afflitto, come fanno tutti i giusti, ma offrono anche sacrifici esteriori per sé e per il popolo, sacrifici in cui la divina virtù è presente in modo speciale, come abbiamo spiegato precedentemente. I ministri ecclesiastici conducono gli altri a far parte del regno celeste, non solo per lo zelo della carità, ma per la propria funzione, che è quella di insegnare e di amministrare i sacramenti.

Tuttavia se pensiamo che Cristo, in quanto uomo, sia stato re in un terzo senso, cioè che sia stato re di un regno temporale, avendo un dominio diretto e in forma di possesso sui beni temporali, pensiamo una cosa del tutto falsa. Infatti Egli ha assunto la nostra povertà e anche gli altri limiti ineliminabili della natura umana, come dice il Damasceno nel l. III[100]. Per questo nel *Vangelo di Giovanni* (18,36) si dice: «Il mio regno non è di questo mondo». E Agostino, che viene così riportato nella *Glossa*, dice: «Ascoltate Gentili e Giudei, non impedisco il vostro dominio in questo mondo»[101]. Crisostomo su questo punto afferma che Egli non ha un regno come lo hanno i re terreni, ma che ha un principato più alto, che non è umano, ma molto superiore e più insigne. Papa Leone nel *Sermo Epiphaniae* dice: «I Magi pensarono di dover cercare in una città regale un re nel senso umano.

COMO DA VITERBO, *De regimine ecclesiastico*, cit., tratterà diffusamente la questione, fondando il potere regale sulla regalità spirituale di Cristo.

[99] *Glossa interlinearis in I Petr. II, 5.*

[100] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, 20, PG 94, col. 1082.

[101] *Glossa ordinaria in Johannem XVIII, Ut dilecto* (ed. Lyon, 1502).

Ma colui che aveva assunto la forma di servo ed era venuto per essere giudicato e non per giudicare, scelse Betlemme per la sua nascita e Gerusalemme per la sua Passione»[102]. Erode, ingannatosi sentendo che era nato un re, ebbe paura che fosse un re che potesse usurpare il suo dominio sulle cose temporali. Perciò Crisostomo in *Super Mattheum* commenta: «Erode non considerò la profezia perfetta di *Michea* (5,2): "E tu Betlemme, terra di Giuda, non sei per nulla la più piccola tra le città di Giuda. Da te infatti sorgerà un re per pascere il mio popolo e il suo tempo è dai tempi eterni"; se dunque avesse ricordato la profezia intera, considerando infatti che non era un re terreno quello il cui tempo era dai tempi eterni, non sarebbe incorso in un errore tanto grande»[103]. Per questo motivo Eusebio dice che gli Erodiani sbagliano. Essi dicono che Egli, in quanto unto, fosse re dei beni temporali, ma non è unto di un unguento materiale come i re di questo mondo, bensì di un olio spirituale, cioè l'olio di letizia per i suoi fedeli[104]. E perciò non è re di questo mondo, ma di quel regno di cui dice il profeta Daniele (7,14): «Il suo potere è eterno e il suo regno non si corrompe». Inoltre nel *Vangelo di Luca* (12,14-15) qualcuno dalla folla dice: «Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità»; ed Egli gli risponde: «Uomo, chi mi ha costituito giudice o divisore tra di voi? Guardatevi e astenetevi da ogni avarizia».

Con questi passi si dimostra, secondo i santi espositori della Scrittura, che Egli non ebbe autorità o giurisdizione sulle cose temporali, ma ebbe a dare un insegnamento di virtù. Bernardo, esponendo a Eugenio questo passo nel primo libro del *De consideratione*, scrive: «Nessuno degli Apostoli si è seduto come giudice tra gli uomini a segnare confini o a distribuire terreni. Leggo anzi che gli Apostoli stettero in piedi per essere giudicati, non che si siano seduti a giudicare. Verrà un giorno in cui giudicheranno, ma non lo hanno ancora fatto»[105]. E poco dopo indica quale tipo di potere ebbe Cristo in terra, quando dice: «Perché sappiate che il Figlio dell'uomo ebbe il potere di rimettere i peccati...». Inoltre sul passo di *Matteo* 22 (21) «date a

[102] LEONE MAGNO, *Sermo XXXII, In solemnitate Epiphaniae Domini nostri Jesu Christi*, PL 54, coll. 235-236.

[103] CRISOSTOMO, *Opus imperfectum in Mattheum*, II, PG 56, 640, in cui si fa riferimento non all'errore, ma al «furore» di Erode.

[104] EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, I, 3, PG 20, col. 74.

[105] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, I, 6.

Cesare quel che è di Cesare...», Girolamo afferma che pagò il debito per sé e per Pietro e a Dio diede ciò che è di Dio, facendo la volontà del Padre[106]. Ilario sullo stesso passo dice: «Ci ordinò di dare le nostre ricchezze a Cesare, ma di conservare per Dio l'innocenza della coscienza»[107]. Se si dice che Egli non era tenuto a pagare il debito, ma lo pagò per evitare scandalo, come viene detto del pagamento della tassa della doppia dracma, di cui si legge in *Matteo* 17 (24), l'argomento desunto da questo caso specifico non ha valore. Infatti in questo caso la doppia dracma non veniva pagata dal primogenito di Israele a vantaggio di Cesare, ma a vantaggio del tempio, in commemorazione della morte dei primogeniti di Egitto: visto che ritenevano Gesù primogenito di Giuseppe e vedevano Pietro come principale e primo discepolo di Cristo, la doppia dracma veniva chiesta a entrambi. Ma Cristo non era tenuto al pagamento perché non era figlio di Giuseppe e neppure Pietro era tenuto a pagare, dal momento che essere il discepolo principale non significava essere il figlio primogenito. Perciò pagò quella doppia dracma soltanto per evitare uno scandalo. Viceversa ordinò molte volte di pagare il tributo dovuto a Cesare. Anche papa Urbano presenta questa autorità scritturale relativa alla doppia dracma trovata nella bocca del pesce come dimostrazione che tutti i chierici e le chiese sono tenuti a pagare il tributo sui beni esteriori all'imperatore, in *Decr.* XXIII, *q. ultima*, «Tributum»[108].

Questi argomenti ci mostrano con evidenza che, come Cristo in quanto uomo non aveva avuto dominio sulle cose temporali, qualunque sacerdote come vicario di Cristo non ha ricevuto un potere da Cristo sulle cose di cui abbiamo parlato. Cristo infatti non trasmise quello che non ebbe, come Egli stesso dice in *Giovanni* (13,16): «In verità, in verità vi dico, il servo non è più grande del suo padrone e l'apostolo non è più grande di chi lo ha mandato». E in *Matteo* 10 (24): «Il discepolo non è sopra il maestro, né il servo sopra il padrone».

[106] GIROLAMO, *In evangelium Matthaei libri quatuor*, III, 22, PL 26, col. 169.
[107] ILARIO DI POITIERS, *In evangelium Matthaei commentarius*, 23, PL 9, col. 1045.
[108] *Decr.*, XXIII, q. VIII, c. XXII, col. 961.

IX. Si espongono le ragioni a favore del punto di vista contrario, cioè che Cristo ebbe una giurisdizione sui beni dei laici, e si risponde ad esse

Alcuni dicono il contrario di quanto abbiamo affermato, adducendo come argomento a loro favore il passo di *Matteo* 21,12, in cui Cristo con la frusta caccia i mercanti e i cambiavalute dal tempio. Egli non avrebbe potuto farlo, si dice, se non ne avesse avuto l'autorità. Per questo motivo è scritto nella *I quaest.* III «Ex multis»[109] che quando Cristo dice «non fate della casa» etc., rende chiara l'autorità del suo comando. Allo stesso modo in *Matteo* (21,2) si legge che mandò i discepoli a prendere un'asina e un puledro dicendo che il Signore ne aveva bisogno. Inoltre si legge che cacciò i demoni nei porci, che subito si gettarono in mare, senza avere chiesto di chi fossero[110]. Nell'ultimo capitolo di *Matteo* (28,18) inoltre, dopo la resurrezione Cristo disse «mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra», che la *Glossa* commenta: «A Lui che prima morì e fu crocifisso»[111]. Più in generale intendono quanto dice il *Salmo* (2,8 ss.) come se si trattasse della parola del Padre al Figlio, in particolare il passo «chiedi e ti darò le genti come tua eredità...», e il passo «come tuo possesso i confini della terra. Li reggerai con scettro di ferro». A partire da questi argomenti costoro concludono che Cristo, in quanto uomo, ebbe potere sulle cose temporali.

Tali argomenti si risolvono tuttavia con facilità anche solo considerando che in generale qualcosa può riferirsi a Cristo in quanto Dio, ma non in quanto uomo; in ogni caso si può dare una risposta specifica per ogni singolo argomento.

[109] *Decr.*, I, III, c. IX, col. 415.

[110] *Mt* 8,30-32.

[111] TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Matthaeum*, XXVIII, 18 (ed. Guarienti, 2 voll., Marietti, Roma 1953).

[*Varia lectio*[112].

Più in generale potrebbero intendere quanto dice il *Salmo* come se si trattasse della parola del Padre al Figlio: «Chiedi e ti darò le genti come tua eredità e come tuo possesso i confini della terra. Con scettro di ferro...» e poi «E ora regnanti siate attenti, istruitevi tutti voi che giudicate la terra». E con questo vogliono dire che sebbene un tempo i re della terra abbiano strepitato contro Cristo, macchinando cose vane, tuttavia ora, che il loro giogo è abbattuto, tutti i regnanti sono soggetti a Cristo, e al suo vicario come se fosse un re. Tali argomenti si risolvono tuttavia con facilità anche solo considerando che in generale qualcosa può riferirsi a Cristo in quanto Dio, ma non in quanto uomo. E se si osserva bene da ciò che abbiamo detto, a Cristo uomo si addice un regime regale, che non è del mondo ma del cielo. Ad esso egli ci conduce separandoci dalle cose temporali. Ogni argomento può comunque avere una risposta particolare].

Rispetto infatti alla cacciata dei mercanti dal tempio si risponde con *Decr.* X, «Quoniam idem»[113] e con il commento della *Glossa*[114] in cui si afferma che Cristo fece questo come imperatore, mentre fece altre cose come sacerdote, come leggiamo in *De consecratione, D. II*, «Sacerdos», non perché una stessa persona debba esercitare e sostenere quelle due funzioni, ma per mostrare che entrambi i poteri provenivano da Lui, cioè da Lui in quanto era Dio. Infatti queste due cose, impero e sacerdozio, provengono da uno stesso principio, come si dice in *Auth.*, «Quomodo oporteat episcopos», *in pr.*, coll. II[115]. Crisostomo in *Super Mattheum* afferma che Cristo fece questo avendo autorità in quanto Dio, con la volontà di indicare che nel tempio di Dio devono esserci solo ministri spirituali, segnati dall'immagine di Dio e non da quella dell'uomo terreno. Non ci sia commercio nella casa del Signore o desiderio di ricchezze, perché non arrivi Cristo ira-

[112] Si riporta la traduzione delle principali varianti del testo, come stabilito dalla edizione critica Bleienstein.

[113] *Decr.*, X, c. VIII, col. 21.

[114] *Glossa ordinaria decreti*, 69.

[115] *Novellae*, VI, pr. 1, pp. 35-36 (le citazioni dal diritto romano si riferiscono ai tre volumi del *Corpus Iuris Civilis*, *Institutiones*, *Digesta*, ed. P. Krueger, ed. Th. Mommsen, Berolini MDCCCIC; *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini MCMIV; *Novellae*, ed. R. Schoell, G. Kroll, Berolini MCMIV).

to e severo a purificare il suo tempio con il flagello e a trasformarlo da quella spelonca di ladri in una casa di preghiera.

Allo stesso modo, rispetto all'episodio dell'asina, rispondiamo che ebbe autorità in quanto Dio; la *Glossa*[116] (*Mt* 21,2) dice «il Signore ne ha bisogno», e sottolinea «"Signore" in senso assoluto e semplice», per suggerire che non era solo padrone delle bestie, ma anche degli uomini, e che a Lui sono sottoposte tutte le cose.

La stessa cosa si può dire per l'episodio dei porci, anche se forse si trattava di porci selvatici, senza un padrone, visto che gli Ebrei non utilizzavano nulla dei porci, perché non ne mangiavano la carne.

Al passo «mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (*Mt* 28,18), si risponde con le parole di Girolamo, che afferma che non è stato dato ogni potere temporale, ma il potere spirituale[117]. Come spiega sempre Girolamo: «In cielo e in terra gli fu dato ogni potere come a Colui che prima ha regnato in cielo e per la fede dei credenti regnerà in terra»[118]. Regnerà per la fede di coloro che credono, viene spiegato in seguito. Oppure va detto con le parole di Remigio di Auxerre che era stato dato nell'Incarnazione ogni potere a Colui che era stato nella morte, cioè per indicare che era Dio onnipotente. Questo agli angeli in cielo era certo evidente, ma fu evidente in terra solo dopo la resurrezione, quando inviò i predicatori ad annunciare il verbo di Dio e a predicare che Cristo era Dio onnipotente.

[*Varia lectio.*
Per cui è chiaro che non si parla di un potere sulle cose temporali, ma di un potere attraverso il quale Egli regna nei cuori attraverso la fede, ciò che avvenne in special modo dopo l'ascensione per mezzo della predicazione degli apostoli annuncianti la fede, alla cui missione Egli è legato immediatamente; oppure a Lui, che era stato nella morte, era stato dato ogni potere fin dall'Incarnazione].

Per questo motivo si dice che Gli fu dato allora ogni potere in cielo e in terra, per una comune predicazione dei caratteri[119], certamen-

[116] *Glossa interlinearis in Mattheum* XXI, p. 64.

[117] Girolamo, in TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Matthaeum*, XXVIII, 4, ed. cit., p. 424.

[118] *Ibid.*

[119] L'espressione «communicatio idiomatum» qui resa con «comune pre-

te non nel senso che quel potere aveva cominciato ad esistere allora, visto che l'aveva avuto fin dal principio, ma perché in quel momento si era manifestato con evidenza e chiarezza.

Al passo «chiedimi», etc., rispondo: si parla del regno che per la fede ci conduce al cielo. Dove si dice «ti darò le genti come tua eredità», si intende «cioè le genti verranno a Te per mezzo della fede»[120]. Allo stesso modo: «Regnerai su di loro con scettro di ferro», nella *Glossa* si precisa «con giustizia inflessibile»[121], cioè quella giustizia che proviene dalla fede, perché il giusto vive di fede. Il passo «tu li infrangerai come vasi di creta», la *Glossa* lo spiega: «purificando dal fango della concupiscenza e dei peccati»[122]. Secondo la *Glossa* infatti Cristo allontana dalle sue membra il giogo della legge e del peccato. Ma non bisogna intendere che Cristo regni tra gli uomini per la fede nel senso che, se qualcuno si converte, debba essere sottomesso al vicario di Cristo nei beni temporali, nella forma in cui gli uomini sono sottomessi ai loro re. Se così fosse Cristo assumerebbe infatti un regno terreno come temeva Erode. Piuttosto si dice «regnare per mezzo della fede», perché chi crede sottomette a Cristo l'intelletto, cioè quanto negli uomini c'è di più alto e importante e cerca di portarlo al rispetto della fede. È questo l'intelletto dei santi. Perciò si dice che Cristo, attraverso la fede, regna sui cuori, non sui beni terreni.

dicazione dei caratteri» è una formula tecnica che si trova spesso nei dibattiti cristologici. Dal momento che Cristo ha due nature, quella umana e quella divina, in un unico «suppositum», cioè in un unico individuo, allora da un punto di vista di predicazione logica, per la «communicatio», si possono predicare di Cristo sia gli attributi divini che quelli umani. Si può dunque dire «Cristo è uomo» e «Cristo è Dio» senza incorrere in una contraddizione logica. In questa pagina, Quidort sta sottolineando che la dichiarazione di Cristo «Mi è stato dato ogni potere» è valida logicamente per la «communicatio idiomatum», ma si riferisce a Cristo Dio e dunque non è trasmessa a Pietro e ai pontefici. La «communicatio idiomatum» sarà centrale anche nella dottrina eucaristica di Giovanni (1304-1305), che sembra una vera e propria applicazione all'eucarestia del discorso cristologico; in essa il pane e il corpo si predicano dello stesso «suppositum» eucaristico. Sembra essere un'estensione del discorso cristologico alla teoria politica anche tutta la seconda parte del *De regimine christiano*, cit., di Giacomo da Viterbo.

[120] TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Ps. II*.

[121] *Glossa interlinearis in Psalmum II*, p. 89.

[122] *Ibid.*

X. Ammesso pure che Cristo abbia avuto una giurisdizione sui beni dei laici, non la affidò a Pietro

Ammesso pure che Cristo come uomo abbia avuto tale autorità e potere, non li affidò tuttavia a Pietro, perciò quel potere non spetta al papa nella sua qualità di successore di Pietro, anzi il potere episcopale e quello temporale sono poteri distinti non solo in se stessi, ma anche in relazione al loro soggetto. L'imperatore è più grande nelle cose temporali e non ha nessuno al di sopra di sé, come il papa nelle cose spirituali.

Questo si chiarisce se esaminiamo la relazione tra la Chiesa e Cristo. Infatti Cristo è «capo della Chiesa», come si dice in *Efesini* 2 (1,22) e 5 (23). E Ambrogio ritiene che si intenda capo della Chiesa sia in rapporto alla sua divinità, che in rapporto alla sua umanità[123]. Del resto, ciò che si trova indifferenziato nel capo, risulta talora distinto nelle membra per soggetto, come è evidente nel caso dei sensi, che sono tutti presenti nel capo, ma non sono tutti presenti nelle altre membra. Ed è vero che, quasi di regola, alcune cose esistono in una forma più differenziata in ciò che deriva da un principio piuttosto che nel principio stesso, negli effetti piuttosto che nelle cause, nelle cose inferiori più che in ciò che è superiore. Proprio per questo motivo non è necessario pensare che se pure Cristo, in quanto uomo, ebbe entrambi i poteri, li abbia attribuiti entrambi anche a Pietro. Al contrario, ha trasmesso a Pietro soltanto il potere spirituale e ha lasciato a Cesare quello temporale, che ha ricevuto da Dio[124].

[123] Ambrogio è citato nella *Glossa ordinaria in Ephesianos*, c. I, *caput*.

[124] Un principio fisico, la maggior differenziazione di ciò che è derivato, rispetto alla semplicità del principio, che Giovanni desume soprattutto dalla filosofia naturale di Aristotele, viene qui applicato al corpo mistico della Chiesa. In questo modo viene dunque utilizzato come principio politico.

Questo è chiaro anche se si analizza la premessa maggiore. Infatti Cristo, in quanto uomo, ha avuto un determinato potere sulle cose spirituali. Questo potere avrebbe anche potuto attibuirlo a Pietro e agli altri ministri della Chiesa, ma non lo ha fatto. Si tratta di quel potere che i teologi chiamano «potere di eccellenza»[125], che è esistito solo in Cristo uomo e che consiste nella possibilità di produrre l'effetto di un sacramento senza il sacramento o senza proferire le parole esteriori del sacramento, nel trasmettere i sacramenti nel proprio nome, nel poter istituire nuovi sacramenti. Cristo avrebbe potuto infatti conferire questo potere sulle cose spirituali a Pietro e non lo ha fatto, come affermano i teologi. Riccardo nel suo libro *De remissione peccatorum* dice che Cristo potè cancellare i peccati mentre noi possiamo soltanto rimetterli[126]. A maggior ragione non è necessario pensare che se pure Cristo ebbe un potere sui beni temporali, lo abbia anche affidato a Pietro, soprattutto perché di questo affidamento non si parla espressamente in alcun passo. Si parla invece del potere spirituale, con cui si può solo assolvere dai peccati. Pertanto tutti gli argomenti che attribuiscono a Pietro qualcosa che fu in potere di Cristo in quanto uomo, non hanno alcuna importanza, a meno che non se ne parli espressamente nella Scrittura.

Questo risulta chiaro anche se si pensa alla perfezione del sacrificio del Nuovo Testamento: una cosa tanto più è perfetta, quanto più è articolata. Per esempio osserviamo che nelle piante, in cui non si trova una differenziazione sessuale così perfetta come negli animali, ci possono essere contemporaneamente nella stessa pianta genere maschile e genere femminile senza distinzione nel singolo soggetto. Invece negli animali i generi sono ben distinti in soggetti diversi[127], a meno che non ci siano errori della natura come nel caso degli ermafroditi. Senza dubbio nell'Antico Testamento, in cui c'era un sacerdozio meno perfetto, i poteri sacerdotale e regale erano distinti in sé, ma erano distinti anche i soggetti che li dovevano esercitare. Dio ha voluto allora che rispetto al soggetto quei poteri fossero distinti molto di più nel Nuovo Testamento.

[125] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, III, 64, 3-4.

[126] RICCARDO DI SAN VITTORE, *De potestate ligandi et solvendi*, XXIV, PL 196, col. 1176.

[127] ARISTOTELE, *Historia animalium*, IV, 11. La filosofia naturale aristotelica fornisce anche qui alla teoria politica un modello interpretativo di ciò che è complesso e in qualche modo vivente.

Questo è chiaro anche se si fa una comparazione tra la Chiesa[128], che è stata istituita da Dio, e le costruzioni dell'arte. Se una sola persona è infatti impegnata in diversi compiti, la comunità domestica è imperfetta, produce una scarsa quantità di risorse e non è in grado di garantire a sufficienza la propria esistenza. Il Filosofo dice nel sesto libro della *Politica* che i poveri, non avendo abbondanza di servitori e di quei mezzi richiesti alla perfezione di una casa, usano i figli come servi e le mogli come ancelle[129]. La santa Chiesa di Cristo si dice casa nel senso di quel passo (*Bar* 3,24): «O Israele quanto grande è la tua casa». E in *Matteo* (21,13) si legge: «La mia casa sarà chiamata casa di preghiera». Perciò visto che la Chiesa è stata istituita da Dio con tutti i mezzi necessari, non è congruo che in essa siano stati affidati tanti diversi ministeri, ossia la funzione sacerdotale e il dominio regale, a un solo individuo. Nel dominio regale anche i re sono al servizio di Dio, come dice Paolo nella *Lettera ai Romani* (13,4): «Non porta la spada invano: è infatti un ministro di Dio». Non è possibile infatti che in ciò che è istituito da Dio esista un elemento che considereremmo incongruo nelle opere dell'arte e della natura. Il Filosofo dice infatti, nel primo libro della *Politica*, che la natura non fa nulla come facevano i fabbricanti della spada delfica[130]. Presso Delfi gli artigiani fabbricavano le spade per i poveri in modo tale che una spada sola servisse a più usi. La natura invece non fa nulla di simile e ancor meno l'autore stesso della natura. Il Filosofo dice che ogni organo svolge meglio la sua opera se non è dedicato a molti compiti, ma a uno soltanto[131].

Questo è chiaro anche considerando ciò che è utile o nocivo. Dio volle infatti per due motivi che tali poteri fossero distinti e divisi, in sé e quanto al soggetto, in modo da non essere presenti nella stessa persona nella forma di un'autorità primaria. Il primo motivo è che tramite il reciproco bisogno e il mutuo sostentamento dei membri della Chiesa vengono favoriti l'amore e la carità, senza le quali le membra della Chiesa non vivono. Così il principe avrà bisogno del sacerdote nelle cose spirituali e reciprocamente il sacerdote avrà bisogno del principe nelle cose temporali, cosa che non si verificherebbe se uno so-

[128] La Chiesa («ecclesia») è intesa come la società cristiana nel suo complesso, formata di chierici e di laici.

[129] ARISTOTELE, *Politica*, VI, 8.

[130] *Ivi*, I, 2.

[131] *Ibid.*

lo avesse entrambi i poteri. Questo lo suggerisce l'Apostolo, in *Rm* 12 (5), quando dice: «Tutti siamo una cosa sola in Cristo e siamo membra gli uni degli altri, con doni differenti. Se infatti tutto è occhio dove è la mano e se tutto fosse mano dove sarebbe l'occhio?» (*1 Cor* 12,17).

L'altro motivo è la preoccupazione che la cura dell'autorità temporale non renda il papa meno sollecito nel governo della sfera spirituale. L'Apostolo istruendo Timoteo accennò proprio a questa preoccupazione (2 *Tm* 2,4): «Nessuno che milita per Dio sia coinvolto in affari secolari...».

Per queste ragioni il sapientissimo Ordinatore ha voluto che questi due poteri fossero distinti, sia in sé sia riguardo al soggetto che li esercita. Cipriano accenna entrambe le ragioni in *Decr.* X, capitolo «Quoniam idem»[132]. Papa Niccolò dice la stessa cosa in modo simile in *Decr.* XCVI, «Cum ad verum»[133]. E in *Matteo* 20 (25) il Salvatore stesso dice: «I principi delle nazioni dominano su di esse, non così dovrà essere tra voi».

Tutti gli Apostoli hanno ricevuto inoltre il medesimo potere assieme con Pietro, come si dice in *Matteo* 18,18 e come troviamo in *Decr.* XXI «In novo»[134], dove si dice che Pietro ha assunto per primo il potere di legare e di sciogliere, ma che anche gli altri Apostoli ne hanno assunto con lui – e non si dice «da lui» – con pari partecipazione il potere e l'onore. Nel conferire questo potere, Cristo non pose qualche limitazione sugli altri Apostoli rispetto a Pietro, anche se dal modo con cui si rivolse a Pietro risulta chiaramente che Cristo volle che Pietro fosse il più importante e che fosse capo della Chiesa al fine di conservarne l'unità. La situazione attuale va intesa negli stessi termini di quella dei tempi degli Apostoli. Qualsiasi cosa Pietro abbia potuto fare, ha potuto farla anche un altro apostolo, e anche ora allo stesso modo qualsiasi cosa il papa possa fare per il diritto comune, può farla anche qualsiasi vescovo, con la differenza che il papa può farla ovunque, mentre gli altri vescovi possono farla soltanto nella propria diocesi[135].

[132] *Decr.*, d. X, c. VIII, col. 21.

[133] *Decr.*, d. XCVI, c. VI, col. 339.

[134] *Decr.*, d. XXI, c. II, coll. 69-70. Il canone citato stabilisce un'anteriorità cronologica di affidamento a Pietro del potere di sciogliere e legare e un principato di dignità, ma evidenzia anche che «ceteri uero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt [...]».

[135] Giovanni qui afferma che non c'è differenza di intensità, ma solo di

Nessuno dice però che gli altri vescovi, in quanto vicari di Gesù Cristo e successori degli altri Apostoli, abbiano autorità e dominio sui beni temporali. E nessuno dice che nel giudicare una causa temporale si possa fare appello dal tribunale civile al vescovo locale o al presbitero della parrocchia, il quale, secondo alcuni, avrebbe nella parrocchia lo stesso potere che ha il vescovo nella diocesi. Allo stesso modo nessuno deve affermare questo riguardo al papa in generale[136].

A quei discepoli che chiedevano chi fosse il più grande nel regno di Cristo, pensando che il suo regno fosse il regno di questo mondo, Egli rispose (*Mt* 20,25): «I re dominano sui loro popoli e quelli che hanno potere su di essi sono chiamati "benefattori", ma non sia così tra di voi». Spiegando questo passo, Bernardo dice nel secondo libro *ad Eugenium papam*: «È evidente che agli Apostoli è vietato dominare. Dunque osi anche tu usurpare un potere, osi usurpare l'apostolato con il dominio o il dominio con l'apostolato. È chiaro che ti sono proibite entrambe le cose. Altrimenti non potrai considerarti escluso dal numero di coloro di cui ci si lamenta così: "Costoro regnarono e non per me, si costituirono prìncipi e io non li conobbi"»[137]. E più sotto: «La regola apostolica è questa: il dominio è interdetto, mentre è indetto il servizio»[138]. Più sotto ancora: «Esci, Eugenio, esci nel mondo, ti dico. Infatti il mondo è un campo ed esso ti è stato affidato. Esci verso di esso non come un padrone, ma come un fattore»[139]. Dunque il sommo pontefice non riceve da Cristo o dal suo vicario Pietro un potere di dominio. Si dice ugualmente nel IV libro: «Avete

ampiezza territoriale, tra il potere del papa e quello dei vescovi, dal momento che Pietro fu il primo a ricevere il potere in senso cronologico.

[136] La strategia di Giovanni sembra enfatizzare una visione episcopalista dei poteri ecclesiastici, con anche un riferimento a quelle concezioni, che peraltro Giovanni stesso rifiuta nel *De confessionibus audiendis*, cit. (utilizzando anche le considerazioni del *Quodlibet IV*, q. 24 di Tommaso di Sutton, del 1298-1299 che paragonano il potere dei sacerdoti parrocchiali a quello dei balivi civili, che hanno una legittimazione derivata dal re e non diretta), che vedono anche nel curato nella parrocchia poteri simili al vescovo nella diocesi. Il centro dell'argomentazione è dato in questa pagina dalla negazione che i vescovi abbiano una sorta di autorità giudiziaria di secondo livello sulle cause temporali, e di conseguenza si nega anche che il papa abbia a sua volta la disponibilità di tale potere.

[137] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6.

[138] *Ibid.*

[139] *Ibid.*

un potere sui peccati e non sui possessi terreni, perché tu hai ricevuto le chiavi del regno dei cieli per i peccati e non per i possedimenti»[140]. E più sotto ancora aggiunge: «I re e i principi hanno i loro giudici su questi affari. Perché quindi invadete i confini altrui? Non che voi siate indegni, ma non è cosa degna di voi rimanere su tali questioni, dal momento che dovreste occuparvi di cose più grandi»[141].

Inoltre i sommi pontefici dicono che il potere spirituale e il potere temporale sono esercitati da soggetti distinti, come leggiamo in *Decr.* X, «Quoniam idem»[142], in XCVI, «Cum ad verum»[143] e in «Duo quippe»[144]. I due poteri sono talmente distinti che non se ne può ricondurre l'uno all'altro, ma sia il potere spirituale, sia il potere temporale provengono da Dio in modo diretto. Quindi, come si dichiara in *Decr.* XXIII, q. IV, «Quesitum»[145], l'impero deriva da Dio solo. Per questo motivo il papa non riceve la spada dall'imperatore, né l'imperatore la riceve dal papa, come leggiamo in *Decr.* XCVI, «Si imperator»[146]. È infatti l'esercito a fare l'imperatore, come si vede in *Decr.* XCIII, «Legimus»[147]. Negli affari temporali non si può legittimamente fare appello al papa per la sentenza civile e le cose temporali non sono di pertinenza della sua giurisdizione, come dice Alessandro in *Extra, De appellationibus*, «Si duobus»[148], e *Extra, Qui filii sunt legitimi*, «Causam»[149]. Nelle cose temporali è previsto che ci si appelli dal vescovo al giudizio secolare, come leggiamo in *Extra, De foro competenti*, «Verum»[150], perché il vescovo giudica su quelle cose come giudice secolare, come in *Extra de iudiciis*, «Ceterum»[151], e in *Au-*

[140] *Ivi*, I, 6.
[141] *Ibid.*
[142] *Decr.*, d. X, c. VIII, col. 21.
[143] *Decr.*, d. XCVI, c. VI, col. 339.
[144] *Decr.*, d. XCVI, c. X, col. 340.
[145] *Decr.*, C. XXIII, q. IV, c. XLV, col. 924.
[146] *Decr.*, d. XCVI, c. XI, col. 341.
[147] *Decr.*, d. XCIII, c. XXIV, coll. 327-329.
[148] *Decret.*, II, XXVIII, c. VII «Si duobus», col. 412. Questa batteria di decretali mostra come i pontefici stessi abbiano stabilito che nelle questioni concernenti materie feudali o comunque civili si debba lasciare all'autorità civile il giudizio.
[149] *Decret.*, IV, XVII, c. VII «Causam», col. 712.
[150] *Decret.*, II, II, c. VII «Verum quoniam», col. 250.
[151] *Decret.*, II, I, c. V «Ceterum quia», col. 240.

thentica, «Quomodo oporteat episcopos», *in pr.*[152]. La Chiesa riconosce un tributo all'imperatore, come si dice in *Decr.* XI q. I, nel c. «Magnum»[153], nel passo in cui Ambrogio fa l'esempio di Cristo che paga il tributo e l'Apostolo (*Rm* 13,1) afferma «ognuno sia soggetto alle autorità superiori...». Nella *Prima lettera di Pietro* (18,13) leggiamo: «Siate sottomessi ai vostri padroni o al re...». La stessa nozione nella medesima questione al capitolo «Si tributum»[154].

Si possono citare molti passi autorevoli di questo tenore per mostrare che il papa non ha dominio su entrambe le spade e non ha giurisdizione sulle cose temporali, eccezion fatta per i casi in cui quei poteri gli siano stati affidati o concessi dal principe come atto di devozione. Quegli interpreti del diritto canonico che hanno avuto incarichi nella Chiesa mantengono questa posizione anche nel caso in cui essa sembra meno ovvia. Infatti l'Ostiense, nel passo in cui il papa ordina la confisca dei beni degli eretici, si domanda (*Extra, De hereticis*, «Vergentis»): «Che cosa ha a che fare il papa con i beni temporali?»[155]. La risposta, che condivide con il suo papa Innocenzo IV, è che in quella situazione il pontefice non aveva realmente nulla a che fare con tali beni, ma aveva dato questa disposizione con l'assenso dell'imperatore che in quel momento era a Padova e aveva acconsentito alla richiesta. Inoltre risulta sorprendente che l'imperatore Costantino abbia donato alla Chiesa la parte dell'impero relativa all'Italia e tutta la sua giurisdizione temporale e che la Chiesa abbia ricevuto tutto questo come un dono, se la Chiesa lo possedeva già di diritto. Non sarebbe stata allora una donazione al beato Silvestro, ma una restituzione di ciò che era suo, cosa contraria però a quanto crede la Chiesa stessa, come si vede da *Decr.* XCVI, «Constantinus»[156].

A dire il vero c'è chi pensa di sfuggire ad alcuni di questi argomenti tramite una sottile distinzione. Costoro sostengono infatti che il

[152] *Nov.* 6, *pref.*, p. 36.

[153] *Decr.*, XI, q. I, c. XXVIII, col. 634.

[154] *Ibid.*, c. XXVII.

[155] *Decret.*, V, VII, c. X «Vergentis»: Hostiensis (Enrico da Susa), *Apparatus* V. VII. 9.

[156] *Decr.*, d. XCVI, c. XIV, coll. 342-345. Giovanni fa qui riferimento alla donazione di Costantino, non per negarne la validità, ma al contrario per obiettare all'idea che l'imperatore abbia restituito, e non donato, alla Chiesa ciò che essa, di diritto, avrebbe già posseduto.

potere secolare sia nelle mani del papa senza mediazione e per una autorità primaria. Secondo loro il papa non ha tuttavia l'esercizio immediato di questo potere, ma lo affida al principe. In questo modo il principe secolare deve riconoscere la sua dipendenza dal papa rispetto al potere, mentre il papa riconosce al principe secolare l'esercizio del potere suddetto. Alcuni appoggiandosi a questa distinzione provano a risolvere alcune delle questioni dette sopra[157].

In verità altri scrivono che il papa riceve da Dio il potere temporale nella forma di una autorità primaria, ma non ne ha l'esercizio, mentre l'imperatore riceve l'esercizio del potere non dal papa, ma da Dio. Con questo argomento intendono risolvere quanto detto prima.

Ma questa soluzione è del tutto assurda e non concorda con quanto essi stessi affermano, perché se la Chiesa riconosce che l'esercizio del potere secolare proviene dal principe, allora il principe secolare ha il diritto di giudicare se l'esercizio del potere da parte del papa sia adeguato, e dunque può ritirarglielo. Costoro non arrivano a tale conclusione, visto che dicono invece che il papa non può essere giudicato da nessuno. Inoltre, se Dio ha dato al papa il potere secolare secondo un'autorità primaria, ma non gliene ha dato l'esercizio perché non si addiceva alla sua funzione, come può il papa aver ricevuto dal principe ciò che Dio stesso giudica che non gli possa o non gli debba esser dato? E in qual modo dà al principe ciò che poi da lui riceve? Inoltre se il papa riceve da Dio il potere secolare senza mediazione e il principe ne riceve dal papa l'esercizio senza mediazione, allora il principe è ministro del papa come il papa è ministro di Cristo, il che sembra contrario alla Scrittura. L'Apostolo infatti dice nella *Lettera ai Romani* 13 (4-6) parlando del re e del principe: «Se agisci male, temilo. Non per nulla esso porta la spada. È infatti ministro di Dio, esecutore di giustizia contro chi fa il male...». E più sotto: «Per questo dovete anche pagare i tributi. È infatti ministro di Dio», non dice «del papa», ma «di Dio». «In questo infatti lo servite», e la *Glossa* spiega «cioè servite Dio stesso»[158].

Il potere regale, sia in se stesso, sia riguardo al suo esercizio, è inoltre esistito prima del potere papale e in Francia ci sono stati prima i re

[157] Cfr. GIACOMO DA VITERBO, *Quodl. I*, q. 17, cit., p. 11, in cui Giacomo sembra riportare la posizione di Enrico di Gand (*Quodl.* VI, q. 23, cit.) sulla distinzione tra autorità primaria ed esercizio.

[158] *Glossa ordinaria in Romanos*, c. XIII, *ideo enim*.

di Francia che i cristiani[159]. Il potere regio non proviene quindi dal papa, né per sé, né riguardo al suo esercizio, ma proviene da Dio e dal popolo che ha scelto il re nella persona o nella dinastia, come si è detto in precedenza. È assolutamente ridicolo dire infatti che il potere regio proviene prima da Dio senza mediazioni e poi dal papa. Questo non può essere, a meno che Cristo abbia dato a Pietro il potere di conferire la dignità regia. Quindi proviene senza dubbio da Dio, come è stato già detto. Per questo la *Glossa* sulla *Seconda lettera di Pietro* (*1 Pt* 2,13) «siate sottomessi ad ogni autorità...», precisa: «La fede e la religione non turbano i diritti stabiliti»[160]. Ambrogio nella *Glossa* di *Romani* 13 (1 ss.) «ogni anima...», dice: «I fedeli, in quanto fedeli, siano uno in Cristo, c'è però differenza nella relazione che hanno».

[*Varia lectio.*
«... nello stato mortale», e gli apostoli ordinano che sia mantenuto e non mutato il suo ordinamento per il percorso della vita.

Inoltre se Dio dà al papa senza mediazione il potere della spada secolare, ma non gli dà l'esecuzione immediata perché di regola non gli si addice, dal momento che ha un compito più alto, allora Dio nelle sue opere sarebbe eccessivamente prodigo, ancor di più di quanto non faccia la natura, che a nessuno dà una capacità senza darne di regola anche un adeguato esercizio. Sarebbe così se Dio, o la natura, dessero al fuoco il potere di riscaldare ma non l'atto del riscaldare, che nonostante ciò il fuoco trasferirebbe all'acqua. Certo talvolta succede che qualcuno abbia il potere di fare qualcosa ma non ne abbia l'atto a causa di impedimenti vari, per esempio nel caso in cui qualcuno abbia il potere di consacrare, ma gli è impossibile per un ostacolo materiale, ad esempio non ha il pane, oppure è stato sospeso canonicamente o da un superiore, oppure per un difetto del corpo, perché è muto e non può proferire parola. Questi sono però ostacoli che sopraggiungono dopo il conferimento di quel potere. Nessun uomo saggio conferirebbe infatti a qualcuno l'ordinazione sacerdotale sapendo che costui è impedito regolarmente da qualcuno di questi ostacoli nell'esercitarne i poteri e lo sarà in futuro. Allora non sembra che si possa dire che il papa riceve da Dio senza mediazione il potere di

[159] Come sottolinea il libello anonimo di parte regale *Antequam essent clerici*, cit.

[160] *Glossa interlinearis in I Petrum II*, p. 219.

interdizione secolare e non ha l'esercizio immediato di quel potere se non raramente e accidentalmente. Gli esempi giuridici forniti prima e gli argomenti si sciolgono in questo modo.

Ma direbbero[161] forse che questa distinzione e affermazione può essere assunta da quanto dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Corinzi* (6): «Se avete delle contese per questioni del mondo, costituite come giudici persone di poco conto nella Chiesa». Da questo versetto sembra che si possa dedurre che i chierici non debbano intromettersi in questioni secolari, ma incaricare persone «di poco conto», cioè i laici, di giudicare tali cause. Ma se si considera l'intenzione dell'Apostolo, si vede che questo argomento non è usato a proposito, e anzi depone a loro sfavore. Infatti i fedeli davano il compito di decidere nelle cause secolari a fedeli di poco valore, impreparate e di poco conto, per cui i fedeli erano obbligati a ricorrere al giudizio degli infedeli. E questo è ciò che l'Apostolo rimprovera loro con le parole citate, che dunque secondo la *Glossa* vanno interpretate in un senso ironico: «Le contese per questioni del mondo...» e «costituite come giudici», come se dicesse «fate così, costituite infatti tali persone spregevoli e ignoranti e in questo modo obbligate i fedeli a ricorrere al giudizio degli infedeli». Dunque rimproverandoli aggiunge «e lo dico per farvi vergognare» come se «non ci fosse tra noi fedeli un sapiente...», cioè un uomo diligente, che possa giudicare. Dunque quel passo non è contro di noi, ma a nostro favore. È tuttavia da considerare che un famoso dottore[162] scrive che il papa ha la giurisdizione temporale secondo una autorità primaria in senso architettonico ma non ne ha l'esercizio, che invece è detenuto dall'imperatore, non certamente dal papa, come affermavano altri, ma direttamente da Dio. E secondo questa opinione non è lecito appellarsi dal principe al papa nè strappare l'esercizio della giurisdizione dal principe. Il che noi concediamo. Ma non appare come argomento razionale nè è comprensibile che Dio dia a un soggetto un potere senza darne l'atto per sè o per altro, e a un altro soggetto dia l'esercizio e l'atto senza darne l'autorità e il potere].

Inoltre si può dire che anche il potere dei pontefici di grado inferiore e dei curati sembra provenire da Dio tramite il papa in misura

[161] Si riferisce a ENRICO DI GAND, *Quodl. VI*, q. 23, cit., p. 219.
[162] ENRICO DI GAND, *Quodl. VI*, q. 23, cit., pp. 216 e 221.

maggiore rispetto a quanto non sia il potere regale. I prelati della Chiesa dipendono infatti dal papa in maniera più diretta dei prìncipi secolari. Il potere dei prelati però non deriva da Dio attraverso la mediazione del papa, ma senza mediazioni e dal popolo che sceglie o acconsente[163]. Pietro, il cui successore è il papa, non solo non inviò gli altri Apostoli, i cui successori sono i vescovi, ma non inviò neppure i settantadue discepoli, i cui successori sono i curati. Fu invece proprio Cristo a inviarli direttamente, come leggiamo in *Matteo* 10,3 e *Luca* 10,1. Non fu Pietro a soffiare sugli altri Apostoli dando loro lo Spirito Santo e il potere di rimettere i peccati, ma fu Cristo. In *Gv* 20 (19), e in *Decr.* XXI «In Novo»[164] si dice che tutti insieme ottennero da Cristo un medesimo e identico potere. Anche Paolo dice di non aver ricevuto il suo apostolato da Pietro, ma di averlo avuto senza mediazione da Cristo e da Dio: «Paolo», dice, «apostolo non da uomini e non attraverso uomini, ma per Gesù Cristo e Dio Padre». E più sotto (*Gal* 1,12): «Infatti io non l'ho ricevuto, né appreso da un uomo». E dice ancora (18) che fino a tre anni dopo la sua chiamata al vangelo non aveva ancora visto Pietro, cioè fin quando andò a Gerusalemme per incontrarlo. Il potere regio in ogni caso deriva dal papa molto meno che questi altri poteri.

Può succedere che qualcuno abbia il potere di fare qualcosa, ma non possa farlo a causa di impedimenti: per esempio, qualcuno ha il potere di consacrare, ma gli è impossibile per un ostacolo materiale, ad esempio non ha il pane, oppure è stato sospeso, oppure per un difetto del corpo, perché è muto e non può proferire parola. Questi sono però ostacoli che sopraggiungono dopo il conferimento di quel potere. Nessun uomo saggio conferirebbe infatti a qualcuno l'ordinazione sacerdotale sapendo che costui è impedito regolarmente da questi problemi. Allora non sembra che si possa dire che il papa rice-

[163] Giovanni nota, simmetricamente a quanto detto a proposito dei prìncipi, che la scelta di prelati e curati è affidata al popolo (che la esercita anche con il semplice consenso). L'affermazione si spiega anche in parte come riferimento all'antica prassi di scelta del vescovo, con il ruolo del capitolo diocesano e la ratifica del papa, tuttavia il ruolo del papa aveva assunto sempre maggiore importanza nel corso del XIII secolo e con Bonifacio VIII in particolare. Va sottolineata la valenza politica ed ecclesiologica di questa pagina di Giovanni, che in certo modo apre ad alcune riflessioni successive di Marsilio da Padova. Cfr. *Defensor pacis*, II, 17, 8.

[164] *Decr.*, d. XXI, c. II, coll. 69-70.

ve da Dio senza mediazione il potere della spada secolare, se l'esercizio di regola non gli spetta. Dio infatti in questo caso produrrebbe nelle sue opere più effetti superflui di quanto faccia la natura, che non dà mai una capacità a qualcosa senza il potere di attuarla. Una potenza appartiene infatti a chi ha il potere di attuarla, come si dice in *De somno et vigilia*[165], e Dio sarebbe allora meno sapiente dell'uomo.

Da nessun punto delle scritture canoniche costoro[166] possono ricavare quella distinzione a meno che non vogliano far proprio quanto dice Bernardo, ovvero che il papa ha la spada materiale ad un cenno della sua volontà[167]. Questa affermazione, anche se non è di grande autorità, depone certamente più contro di loro che a loro favore, poiché Bernardo come vedremo dice specificamente che il papa ha la spada materiale ad un cenno della sua volontà, ossia che appena il papa manifesta la sua volontà per la necessità del bene spirituale l'imperatore deve esercitare la giurisdizione del potere secolare. Tuttavia se l'imperatore non vuole farlo o non lo considera utile, il papa non deve fare altro. Bernardo sostiene quindi che il papa non ha questo potere a disposizione del suo comando, ma lo ha soltanto l'imperatore.

Potrebbero anche fare riferimento ad alcuni versetti del sesto capitolo della *Prima lettera ai Corinzi* (6): «Se avete delle contese per questioni del mondo, costituite come giudici persone di poco conto nella Chiesa». Da questo versetto sembra che si possa dedurre che i

[165] ARISTOTELE, *De somno et vigilia*, I. Ancora una concezione fisica e ontologica della filosofia naturale aristotelica – qui il rapporto tra atto e potenza e una sorta di principio di economia della natura – utilizzato come criterio esplicativo generale e applicato alla politica. Su questo punto si veda G.C. GARFAGNINI, *«Cuius est potentia eius est actus». «Regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e di Giovanni da Parigi*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto - C. Vasoli, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 31-46.

[166] Cfr. GIACOMO DA VITERBO, *Quodl. I*, q. 17, cit., p. 212.

[167] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 2. La formula usata da Bernardo e riportata da Giovanni e da tutti i trattatisti politici della disputa è «ad nutum», che designa il rapporto del papa con la spada materiale, in contrapposizione a «in usu» che designa il rapporto con la spada spirituale. «Nutus» è il cenno con cui si indica una volontà o un'intenzione. Secondo Giacomo da Viterbo, *De ecclesiastica*, cit., «nutus est signum voluntatis» (p. 290), la volontà del pontefice mostrata al principe che si trasforma in ordine da eseguire. Più in generale, l'espressione sembra indicare il potere del papa di fondare e istituire il corretto esercizio della spada materiale.

chierici devono incaricare delle persone «di poco conto», cioè i laici, di risolvere le cause secolari[168]. Questo argomento non depone in alcun caso a loro vantaggio perché l'Apostolo non si riferiva in modo particolare ai chierici o agli uomini di Chiesa, ma ai fedeli in generale, riprendendoli perché davano il compito di decidere nelle cause secolari a persone di poco conto, cioè impreparate a quel compito. I fedeli erano quindi obbligati a ricorrere al giudizio degli infedeli, come se tra loro non ci fosse un uomo saggio in grado di giudicare. Questo «costituite», che leggiamo in quel versetto, viene spiegato nella *Glossa* in questi termini: «Non è inteso in senso esortativo, ma ironico», cioè «fate così, costituite infatti tali persone spregevoli e ignoranti e così obbligate i fedeli a ricorrere al giudizio degli infedeli»; come se, «e lo dico per farvi vergognare, non ci fosse tra di voi un sapiente...»[169]. L'Apostolo vuole quindi che anche i fedeli laici incarichino persone adatte a giudicare nelle cause secolari e quindi l'argomento da loro riportato non è pertinente. Oppure, ammesso anche che si parli a uomini di Chiesa, l'argomento non è pertinente perché non è teso a mostrare che gli uomini di Chiesa abbiano il dovere di istituire in ogni caso giudici negli affari secolari, ma si riferisce solo al caso in cui la giurisdizione sui beni temporali sia stata data ai chierici dal principe. In tal caso infatti gli ecclesiastici devono istituire perché giudichino su questi affari le «persone di poco conto», ossia i laici. In tali faccende gli ecclesiastici non devono infatti intromettersi direttamente, come risulta anche ai nostri tempi, visto che anche oggi vengono istituiti dei magistrati secolari.

È questo il motivo per cui l'Apostolo non dice «poiché avete le cose secolari», ma «se avete», suggerendo che tali giudizi sono di loro pertinenza solo nel caso in cui sia stato loro concesso o permesso dal principe, nel qual caso allora essi devono giudicare attraverso le «persone di poco conto», cioè i laici. Questo deve però avvenire in conformità con il corso delle leggi e con l'obbligazone del diritto terreno, come dice espressamente Ugo, nel secondo libro del *De Sacramentis*, al capitolo II, parte VII: «Bisogna sottolineare che i prìncipi terreni, nei possessi terreni che detengono, con o senza sudditi, concedono al-

[168] Che le persone di poco conto, senza autorità, i «contemptibiles», siano i laici viene spiegato anche in *Decretum* XI, I, XLVIII, col. 641.

[169] *Glossa interlinearis in I Corinthianos VI*, p. 40.

la Chiesa talvolta il solo utilizzo e talvolta sia l'utilizzo sia un potere. Concedono l'utilizzo senza il potere quando decidono che il frutto dei possedimenti sia trasferito alla Chiesa, ma non permettono che il potere di amministrare la giustizia in quel possedimento passi sotto la giurisdizione ecclesiastica. Talvolta invece attribuiscono utilizzo e potere insieme, però in quel caso non si può esercitare il potere di amministrare la giustizia tramite gli ecclesiastici o stabilire giudizi secolari. La Chiesa può avere ministri laici tramite i quali esercitare diritti e giudizi che sono di pertinenza del potere terreno secondo il corso delle leggi e secondo le obbligazioni del diritto terreno»[170].

Non è ragionevole neppure quello che dicevano altri, cioè che il principe abbia l'esercizio del potere, ma non il potere stesso, e che questo esercizio gli derivi da Dio, e non dal papa. In questo caso Dio darebbe a uno un potere senza la capacità di esercitarne l'atto, per sé o tramite un altro, mentre altri ne avrebbero l'esercizio, ma non il potere stesso e l'autorità. In ogni caso questa opinione non sarebbe neppure molto contraria a ciò che sosteniamo, perché non consente che si faccia appello in questioni secolari al papa.

[170] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, PL 176, cap. VII, coll. 419-420 «*Quomodo Ecclesia terrena possideat*». Giovanni Quidort coglie nell'argomentazione dualista di Ugo di San Vittore, autore caro ai trattatisti di parte papale, un importante elemento a proprio favore, cioè la separazione tra il possesso, che può essere concesso alla Chiesa, e la giurisdizione civile, che non può mai essere direttamente esercitata dagli ecclesiastici. Del resto va notato come il grande trattato di Ugo di San Vittore sia influenzato da una concezione dualista della realtà, segno-significante, spirituale-temporale, visibile-invisibile che si combina con una visione antropologica incardinata su un'ontologia che radicalizza il dualismo tra anima e corpo. Debitore nei confronti delle istanze agostiniano-platoniche del XII secolo, il *De sacramentis* offre dunque un repertorio di argomenti che al contempo spiegano il dualismo e tentano di ordinarlo in una polarizzazione anima-corpo; in questo modo si riverbera sulla teoria politica il problema ontologico irrisolto della comunicazione tra spirito e materia. Sembrano accorgersene sia Giacomo da Viterbo, che di fatto sdrammatizza la portata della relazione tra anima e corpo della comunità politica, ed Egidio stesso, che preferisce molte volte utilizzare (ma non sempre) il linguaggio forma-materia, che fa riferimento all'ontologia aristotelica, a lui più congeniale.

XI. Ragioni di chi sostiene la posizione contraria, cioè che il papa ha una giurisdizione sui beni temporali esteriori

Ora bisogna vedere su quali fondamenti facciano leva quanti dicono che i sacerdoti, e soprattutto il papa, hanno un potere primario sulle cose temporali e che tale potere deriva al principe dal sommo pontefice.

1) Essi adducono come argomento quanto è tratto da *Geremia* 1 (10), come allegato nella decretale *De maioritate et obedientia*, «Solitae»[171], in cui si dice a Geremia come sacerdote di stirpe sacerdotale, non di stirpe regale, perché era della stirpe sacerdotale in Anatot: «Ecco io ho costituito te sopra le genti e i regni affinché tu estirpi, distrugga, edifichi e pianti». Ne ricavano che il papa, che è il più alto nei gradi dei sacerdoti della Chiesa, ha il potere di rimuovere e di costituire i re della terra[172].

2) Fu detto a Pietro, in *Matteo* 16 (19) e 18 (18): «Qualsiasi cosa scioglierai sulla terra sarà sciolto anche in cielo e qualunque cosa legherai sulla terra sarà legata anche in cielo»; ciò è detto senza limitazioni, come affermano.

3) Si dice in *1 Corinzi* 6 (3): «Non sapete che giudicherete persi-

[171] *Decret.*, I, XXIII, c. VI «Solitae», coll. 196-198.

[172] L'interpretazione del passo di Geremia come prefigurazione del potere della Chiesa e del papa è un luogo fondamentale della pubblicistica papale. Si veda ad esempio l'importanza di questo argomento nel discorso pronunciato da Matteo d'Acquasparta (*Sermo de potestate papae*, in G. BRIGUGLIA - S. SIMONETTA [a cura di], *Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Scritti politici di una disputa*, cit.), uno dei personaggi più in vista della corte papale, agli ambasciatori di Francia nel giugno 1302, in cui si ribadisce la linea papale, ma anche la bolla papale *Salvator mundi* del dicembre 1301, oltre che i trattati di Egidio e Giacomo da Viterbo. Si veda Y.M.-J. CONGAR, *"Ecce constitui te super gentes et regna" (Jer. 1: 10)*, cit.

no gli angeli?», e la *Glossa* aggiunge: «A maggior ragione le cose secolari»[173].

4) Nel primo libro della *Genesi* (16) è scritto: «Dio fece due luminari, il sole», cioè il papa, «per presiedere al giorno», cioè alle cose spirituali, «e la luna», che è l'imperatore o il re, «per governare la notte», cioè le cose temporali. Ma la luna non ha luce, se non in quanto la riceve dal sole. Dunque l'imperatore, o il re, governa sulle cose temporali grazie al potere che riceve dal papa.

5) Papa Zaccaria depose il re dei Franchi e lo sostituì con Pipino suo fratello, come si dice in *Decr.* XV, q. VI «Alius»[174].

6) In *Decretum* XXII, c. I, papa Nicolò dice che Cristo concesse o affidò a Pietro i diritti sull'impero delle cose celesti e terrene[175].

7) L'imperatore fa il giuramento al papa, come si legge in *Decretum* LXIII, «Tibi domino»[176].

8) Il papa depone l'imperatore, come in *Decretum* XV, q. VI, «Alius»[177].

9) Il papa ha trasferito l'Impero da Oriente ad Occidente, come scritto in *Extra, De electione*, «Venerabilem»[178].

10) Talvolta il papa ha la facoltà di «rendere legittime» determinate situazioni sia nell'ambito delle cose spirituali che in quello delle cose temporali, *Extra, Qui filii sint legitimi*, «Per venerabilem»[179]. Inoltre a volte dal giudice secolare ci si appella al papa, come da *Extra, De foro competenti*, «Licet»[180].

11) Il papa scioglie i soldati dal giuramento e in un caso ha sciolto dal giuramento di fedeltà tutti i Franchi, come leggiamo in *XV, q. VI*, «Alius»[181], e *I, q. IV*, «Quia presulatus»[182].

12) Il papa deve giudicare su ogni colpa. Ma è chiaro che la colpa può riferirsi a fatti relativi a questioni temporali, come quando qual-

[173] *Glossa ordinaria in I Corinthianos*, c. VI, *Secularia*.
[174] *Decr.*, C. XV, q. VI, c. III, col. 756.
[175] *Decr.*, d. XXII, c. I, col. 73.
[176] *Decr.*, d. LXIII, c. XXXIII, col. 246.
[177] *Decr.*, C. XV, q. VI, c. III, col. 756.
[178] *Decret.*, I, VI, c. XXXIV «Venerabilem», coll. 79-82.
[179] *Decret.*, IV, c. XIII «Per venerabilem», coll. 714-716.
[180] *Decret.*, II, II, c. X «Licet», coll. 250-251.
[181] *Decr.*, d. XV, c. III, col. 756.
[182] *Decr.*, C. I, IV, c. V, col. 419.

cuno rivendica indebitamente qualcosa che non gli appartiene, dunque etc.

13) Quando un principe subisce un'ingiustizia da parte di un altro principe riguardo a un feudo, può denunciare l'ingiustizia subita al sommo pontefice, come abbiamo in *Extra, De iudiciis*, «Novit»[183]; quindi il papa deve giudicare sulle cose temporali.

14) Si dice inoltre nel *Vangelo di Matteo* (18,15-17): «Se tuo fratello ha peccato contro di te...». E più sotto: «Se rifiuta di ascoltarti dillo alla Chiesa, se poi non ascolta neppure la Chiesa, sia per te come un pagano e un pubblicano». La Chiesa deve dunque avere il potere di giudicare senza limitazione laddove è denunciata un'ingiustizia.

15) Teodosio ha stabilito quella legge, confermata da Carlo Magno, secondo la quale chi ha in corso una causa può richiedere il giudizio del vescovo di una santa sede vescovile, con il conseguente trasferimento, anche senza accordo dell'altra parte, al giudizio dei vescovi in quella sede con la discussione delle parti in causa, come leggiamo in *Extra, De iudiciis*, «Novit»[184].

16) Si legge nel *Deuteronomio* (17,8) e si trova anche in *Extra, Qui filii sint legitimi*, «Per venerabilem»: «Quando ti sembrerà difficile stabilire un giudizio tra sangue e sangue, diritto e diritto, corruzione e corruzione, e vedrai nella tua città essere sconvolto il giudizio, vai dai sacerdoti leviti e dirigiti dal giudice in carica in quel tempo, che giudicherà con verità; tu farai quello che essi ti diranno nel luogo stabilito dal Signore e pronuncerai la loro sentenza»[185] etc.

17) Chi ha potere sulle cose più grandi lo ha sulle cose più piccole. Poiché il papa ha un potere sulle cose spirituali, ha un potere su quelle temporali.

[183] *Decret.*, II, I, c. XIII «Novit ille», coll. 242-243. La decretale, che si riferisce a un conflitto tra il re d'Inghilterra e il re di Francia, stabilisce che il papa non giudica del feudo, ma del peccato. In questo modo però, poiché ogni ingiustizia o controversia civile può implicare un peccato, il giudizio civile viene ricondotto al possibile intervento papale, come è chiaro anche dall'argomento 12 e 14.

[184] *Decret.*, II, I, c. XIII «Novit ille», col. 243. La decretale stabilisce anche che ciò avviene per le questioni relative al peccato, facendo poi rientrare in questa fattispecie praticamente tutte le questioni pubbliche (che dipendono in qualche modo da un peccato).

[185] *Decret.*, IV, XVII, c. XIII «Per venerabilem», col. 714.

18) Le cose temporali sono indirizzate alle spirituali e talvolta si uniscono ad esse. Quindi il papa, che ha la responsabilità delle cose spirituali, ha anche il potere di giudicare o ordinare le temporali, almeno nella misura in cui sono in relazione con le cose spirituali.

19) Il papa muta e trasferisce i lasciti testamentari quando essi non presentano specificazioni. È di sua competenza fare restituzioni dai beni dei defunti quando sono dovute a persone sconosciute. Quindi la gestione di cose temporali è di sua pertinenza.

20) Alcuni[186] sostengono più in generale che le cose corporali sono rette da quelle spirituali e ne dipendono come da una causa, e fanno vari esempi. Infatti i corpi celesti sono retti dagli angeli e nell'uomo l'anima regge il corpo e lo muove. Perciò allo stesso modo il potere spirituale ha un valore causale sul potere temporale e il temporale dipende dallo spirituale come da una causa, dal momento che il potere temporale è più legato al governo della vita dei corpi. Questa ragione sembra essere sostenuta anche da Ugo di San Vittore, II *De sacramentis*, parte II, capitolo IIII, che dice: «Il potere spirituale precede per dignità e onore quello terreno e secolare, tanto quanto la vita spirituale è più degna della terrena, e lo spirito del corpo»[187].

21) Il potere spirituale deve istituire il potere terreno per portarlo ad esistenza e giudicarne la bontà. Invece il potere spirituale è stato istituito innanzitutto da Dio e se esso devia può essere giudicato solo da Dio.

22) È scritto (*1 Cor* 2,15): «L'uomo spirituale giudica di tutte le cose e non è giudicato da nessuno». Allo stesso modo il potere spirituale istituisce il potere secolare e lo giudica.

23) Desumono lo stesso principio analizzando l'ordine dei fini. Infatti nelle arti ordinate, l'arte a cui compete il fine ultimo e principale comanda sulle altre arti, alle quali competono fini secondari. Il potere secolare tende al bene della moltitudine, che è vivere secondo virtù, un bene cui è possibile pervenire tramite la virtù naturale e i mezzi forniti dalla natura. Invece il potere spirituale tende a raggiungere il bene spirituale della moltitudine, cioè l'eterna beatitudine, e ad essa si dirige. Il fine soprannaturale è più importante e più fondamentale rispetto a qualsiasi altro fine. Quindi il potere spirituale che

[186] GIACOMO DA VITERBO, *Quodl. I*, q. 17, cit., pp. 209-212.
[187] UGO DI SAN VITTORE, *De Sacramentis*, II, 2, 4, col. 418.

compete ai ministri della Chiesa è superiore non solo per dignità, ma anche per causalità, rispetto a quello secolare e stabilisce in che modo esso debba essere esercitato.

24) Con gli argomenti sopra riportati costoro concludono che il papa trasmette ai prìncipi le leggi con le quali questi devono esercitare ed eseguire la giurisdizione secolare. E i prìncipi secolari non possono ricavare le leggi da un'altra fonte, a meno che non siano state approvate dal papa.

25) Affermano anche che il potere spirituale è detto «sacerdozio regale» perché Cristo è re e sacerdote e il suo vicario ha il potere regale e sacerdotale perché è tramite esso che il potere regale è stato istituito, ordinato, santificato e benedetto.

26) Affermano anche che nell'Antico Testamento il sacerdozio da principio è stato istituito da Dio, come dice Ugo da San Vittore, mentre solo dopo, tramite il sacerdozio, è stato istituito il potere regale, ordinato per comando di Dio[188]. E ancora adesso nella Chiesa la dignità sacerdotale santifica il potere regale con la sua benedizione e gli dà forma con la sua istituzione.

27) Mostrano la stessa cosa anche con il passo di Agostino del II libro del *De civitate Dei*, cap. XXI, che dice che una comunità politica non può essere governata senza giustizia. Ma non esiste vera giustizia dove non c'è Cristo a governare[189]. Quella in cui il governo della giustizia non spetta di diritto al papa che è il vicario di Cristo non è dunque una comunità politica retta e autentica, come invece deve essere quella del popolo cristiano. Quindi affermano che il papa riceve direttamente da Dio entrambi i poteri.

28) Inoltre dicono: «Le cose che provengono da Dio sono ordinate» (*Rm* 13,1). Entrambi i poteri provengono da Dio, quindi presentano un determinato ordine, che consiste nel fatto che il potere secolare è mediato da quello spirituale e non proviene da Dio direttamente.

29) Inoltre, visto che la Chiesa è una, uno il popolo cristiano e uno il corpo mistico, sembra ragionevole che uno sia il capo dal quale dipendono spiritualmente e temporalmente le membra. Affermano per questo che ogni potere nella Chiesa, sia esso spirituale o temporale,

[188] *Ibid.* Il passo rappresenta il fulcro della concezione ierocratica di Ugo di San Vittore, a cui i trattatisti papali fanno costante riferimento.

[189] AGOSTINO, *De civitate Dei*, II, 21.

dipende da un'unica persona in cui risiedono entrambi i poteri. Questa persona è il papa, successore di Pietro e vicario di Cristo.

30) Inoltre adducono come argomento a loro favorevole ciò che scrive Bernardo *Ad Eugenium papam*, nel libro IV, che così dice: «Perché tu tenti ancora di usurpare la spada che ti fu ordinato un tempo di riporre nel fodero? Quella spada di cui chi nega essere tua non sembra tenere conto della parola del Signore che dice: "Riponi la tua spada nel fodero." Dunque è tua ed è da sguainare, altrimenti non sarebbe di tua competenza in alcun modo. A chi diceva: "Ecco due spade", il Signore non avrebbe risposto "è abbastanza" ma "è troppo". Entrambe le spade, sia quella spirituale che quella materiale, appartengono alla Chiesa. Ma la prima certamente è per la Chiesa ed è impugnata dalla Chiesa, ed è del sacerdote, quest'altra è invece impugnata dal soldato, ma senza dubbio a un cenno della volontà del sacerdote e al comando dell'imperatore»[190]. Da questo risulta evidente che il papa ha entrambi i poteri senza mediazione quanto a un'autorità primaria, mentre l'esercizio della spada materiale è di competenza dell'imperatore.

31) Oltre a quanto detto, un tale di Cremona[191], dottore come dice in diritto canonico, ha arguito inoltre che il Signore al principio ha governato il mondo direttamente – e ha punito Adamo ed Eva e Caino – e questo fino al diluvio. Da allora Dio ha governato tramite Noè, al quale aveva ordinato di fare un'arca e di governarla. Noè era sacerdote, come costui dice, poiché edificò un altare al Signore e gli offrì un sacrificio. Successivamente invece Dio governò attraverso Abramo e gli altri patriarchi: Abramo fu sacerdote per la funzione che svolse, cioè edificare due volte un altare al Signore, e fu presbitero come dice il suo nome, come in *Decr.* XCIII, ultimo capitolo[192]. In seguito Dio ha governato, sia rispetto alle cose spirituali che a quelle temporali, tramite Mosè e Aronne; essi hanno punito il faraone e guidato il popolo nel deserto, essendo sacerdoti, e si dice nel *Salmo* (99,6): «Mosè e Aronne fra i suoi sacerdoti». Dunque sembra che i sacerdo-

[190] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 3.

[191] Enrico di Cremona, autore di un *De potestate papae*, cit., è l'unico autore papale espressamente citato da Giovanni.

[192] Giovanni cita *Decr.*, d. XCIII, c. XXIV, col. 329. Il riferimento all'etimologia del nome è però in *Decr.*, d. LXXIV, c. VI, coll. 296-297.

ti della nuova legge, che non hanno una minore autorità, debbano governare sia sullo spirituale sia sul temporale.

32) Chi ha il dominio sul fine ce l'ha anche su quanto è relativo al fine. Ma le cose temporali sono rivolte a quelle spirituali come a un fine e il papa ha il dominio sulle cose spirituali, quindi etc. E il tale di Cremona argomenta così: «Dio diede le anime a Pietro; ma il corpo è orientato all'anima e ad essa è sottomesso. I beni esteriori temporali sono per il corpo e sono ad esso sottomessi. Allora tutte le cose esteriori sono sottomesse al papa, dalla prima all'ultima»[193]. Cosa che anche l'Apostolo sembra dire nella *Prima lettera ai Corinzi* (3): «Vostre sono tutte le cose, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio»; e la *Glossa*[194] commenta, ma costui non coglie l'argomento a suo favore: «Tutte quante le cose che sono nel mondo sono vostre».

33) Allo stesso tempo costui asserisce che anche se gli imperatori avessero avuto dal principio qualche diritto all'impero, tuttavia a causa dei peccati che commisero contro i santi, uccidendoli, e soprattutto contro i sommi pontefici, essi furono privati di tale diritto, che dunque passò alla Chiesa, perché è giusto sottrarre un privilegio a chi ne ha voluto abusare, come è detto in *Decretum* XI, q. III, «Privilegium»[195].

34) Inoltre dice: il potere che ora ha la Chiesa, ma che un tempo non aveva, fu prefigurato da Luca nel capitolo 14 (16 ss.) quando si dice che il padrone di casa, dopo aver preparato un banchetto, inviò il suo servo nelle vie e nelle piazze a dire agli invitati che venissero a banchettare; dopo aver fatto questo, il padrone chiamò ancora il servo perché uscisse in strada e sulle mura e obbligasse la gente ad entrare in modo da riempire la sua casa. Qui viene innanzitutto rappresentata la Chiesa nel suo stato primitivo, quando non aveva l'autorità di obbligare perché era sottomessa. Ma in secondo luogo si rappresenta in figura lo stato attuale della Chiesa, ora che essa ha l'autorità piena di obbligare e comandare su tutti, come dice Agostino in XXIII, q. IV, «Displicet»[196]. E alcuni adducono argomenti simili dal *Salmo* (2,1-12) «perché sono insorte le genti?». In primo luogo viene detto che i Gentili e i Giudei sono insorti contro Cristo, nel

[193] ENRICO DI CREMONA, *De potestate papae*, cit., p. 465.
[194] *Glossa interlinearis in I Corinthianos*, c. III, p. 38.
[195] *Decr.*, C. XI, III, c. LXIII, col. 660.
[196] In *Decr.*, C. XXIII, q. IV, c. XXXVIII, coll. 917-919.

quale è rappresentato il primo stato della Chiesa. Dopo si dice: «Spezziamo i loro legacci e scuotiamo da noi il giogo». E più sotto: «Ora re comprendete, voi che giudicate la terra istruitevi» etc. «Imparate la disciplina» etc. Con questi passi si mostra lo stato della Chiesa attuale nella quale il papa, vicario di Cristo, ha il dominio sopra i re della terra, che gli devono essere totalmente sottomessi, sebbene non abbia avuto questo potere sin dal principio. Alcuni aggiungono inoltre che all'inizio il Signore ha convertito Pietro e Andrea, chiamandoli, mentre l'ultimo Apostolo, cioè Paolo, lo ha convertito facendolo cadere a terra. Similmente adattano questo argomento a quanto detto in precedenza.

35) Alcuni[197] aggiungono, per indebolire il potere regio e rafforzare la dignità papale, che il Signore ha costituito dal principio un sacerdote per Israele, suo popolo, ma non un re, e che ha permesso che essi con una loro decisione istituissero un re, come si dice nel passo di *Deuteronomio* 17: «Se dirai: "voglio costituire un re su di me", lo costituirai...». Il Signore ha permesso, indignato, che ciò avvenisse, in seguito alla loro richiesta, come risulta chiaramente da quanto dice a Samuele nel primo libro dei *Re* (*Sam* 8,7): «Non disprezzano te, ma me, perché io non regni su di loro». È per questo evidente che al Signore non è gradito il regime regale, ma che lo ha soltanto permesso, pur essendo indignato, e che è più gradito a Dio che il mondo sia retto in ogni cosa dal sommo pontefice. Per questo si dice nel libro del profeta *Osea* 8 (4) sui re: «Essi hanno regnato, ma non attraverso di me; hanno scelto dei prìncipi e io non li ho conosciuti».

36) Sempre per sminuire il potere regio e attribuire il potere temporale al papa fanno proprio quello che si dice in *Genesi* 47, ovvero che durante la carestia il Faraone dopo aver comprato la terra di tutti gli Egiziani e aver ricondotto tutto sotto il suo controllo, assegnò ai sacerdoti quanto era necessario perché essi non fossero spogliati dei possedimenti, né della libertà, come ad indicare che da allora, per volere del Signore, è necessario che in ogni popolo i sacerdoti siano liberi. Anche ciò che papa Urbano dice, in *Decr.* XII, *q. ultima*, «Tributum»[198], viene assunto nello stesso senso, per provare che i beni temporali dei chierici non sembrano essere soggetti alle tasse imperiali.

[197] Enrico di Gand, *Quodl. VI*, q. 23, cit., p. 218.
[198] *Decr.*, C. XXIII, q. VIII, c. XXII, col. 961.

37) Se il papa convocasse i vescovi di alcune regioni alla propria curia e il re, dal quale essi ricevono i benefici feudali, dicesse di aver bisogno di loro e li volesse trattenere, essi sarebbero tenuti ad obbedire al papa[199]. Dunque almeno in questo caso non hanno il dovere di obbedire al principe, si mostra invece che il papa li sottrae al potere del principe, come in *Decr.* XXIII, q. VIII, «Reprehensibile»[200].

38) Dicono che il papa può sottrarre ai re la raccolta delle offerte che dalla legge consuetudinaria sono considerate di competenza del re per diritto di patronato. Lo provano con vari argomenti: perché la raccolta dei benefici è qualcosa di spirituale o connessa a qualcosa di spirituale, come nel caso del diritto delle decime, e perciò non è di competenza di un laico; oppure perché la dote della Chiesa non deve essere gravata di oneri; oppure perché la consuetudine non deve essere di pregiudizio al diritto pubblico e secondo il diritto pubblico l'ordinamento dei benefici ecclesiastici spetta a chi è consacrato e non al laico; oppure perché come una condizione o una consuetudine disonesta e contraria alla sostanza di un contratto deve essere considerata non valida, così questa consuetudine, che non è onesta, deve essere ritenuta non valida; oppure perché la Chiesa gode del diritto dei minori, e perciò reputandosi gravata di tali convenzioni e finzioni può chiedere la restituzione integrale dei suoi beni[201]. In questo modo il papa può chiedere le prebende per la Chiesa e inibire ai re da un certo momento in poi la raccolta di tali benefici.

39) Ancora a conferma di quanto dicono, costoro affermano che il papa deve essere perfetto sia nella vita attiva che nella vita contemplativa, molto più di qualsiasi altro prelato. Ma non può essere perfetto nella vita attiva se non ha un potere diretto o utile sui beni temporali, perché alla vita attiva appartiene l'amministrazione dei beni temporali.

[199] Riferimento anche al sinodo francese indetto da Bonifacio VIII per il novembre 1302 (nel dicembre 1301), che forse permette di stabilire un termine «a quo» di datazione.

[200] *Decr.*, C. XXIII, q. VIII, c. XIX, col. 958.

[201] Giovanni si riferisce alla «restitutio in integrum», che è uno strumento giuridico derivante dal diritto romano, con cui si prevede la restituzione dei beni al minore al termine della minorità. Il principio viene dai canonisti applicato a città, chiese, *universitates*, che nella finzione giuridica sono assimilate al minore.

40) Dicono inoltre che i chierici hanno maggior vigore di intelletto e di ragione rispetto ai laici e devono governare in entrambi i poteri.

41) Dicono che chi afferma il contrario parla in favore dei prìncipi non secondo coscienza, ma per la speranza di un beneficio o per timore.

42) Questo tale di Cremona sostiene che coloro che dichiarano che il papa non ha dappertutto potere sulle cose temporali devono essere giudicati come fossero eretici, perché in questo modo si afferma che la Chiesa non può costringere gli eretici per mezzo del braccio secolare.

Questi sono gli argomenti che ho potuto udire e raccogliere su questa opinione.

XII. Questioni preliminari per risolvere le cose dette e per comprendere quale autorità il papa abbia ricevuto da Cristo sui beni temporali. In primo luogo vengono considerate le autorità affidate da Cristo a Pietro e agli Apostoli

Per risolvere tali questioni è prima necessario comprendere quale tipo di potere gli Apostoli e i discepoli del Signore, e con essi i vescovi e i sacerdoti, abbiano ricevuto da Cristo[202]. Infatti come si dice nella *Glossa* al capitolo 10 del *Vangelo di Luca*[203], gli Apostoli rappresentano il modello dei vescovi, così nei settantadue discepoli è rappresentato il modello dei presbiteri di secondo ordine e ogni potere sacerdotale è da ricondursi a questi due ordini.

Bisogna quindi considerare, come è risultato dalle cose già dette nel secondo capitolo, che il sacerdozio non è altro che il potere spirituale, attribuito ai ministri della Chiesa di dispensare ai fedeli i sacramenti, che contengono la grazia per mezzo della quale siamo indirizzati alla vita eterna. La natura non fa mancare le cose necessarie[204] e dunque non dà un potere a qualcuno senza dargli i mezzi sufficienti perché quella potenza possa esercitarsi adeguatamente nella propria attività. Per questo il Filosofo ritiene incongruo che la natura dia a qualcuno una qualche potenza dell'anima e non gli dia gli organi con cui l'anima possa esercitarla in un'operazione[205]. Allo stesso modo

[202] Giovanni, dopo aver riportato gli argomenti classici dei trattatisti di parte papale, riprende il tema della istituzione del potere spirituale. Coerentemente con l'impostazione dei primi capitoli, approfondisce l'analisi dei fondamenti e dei limiti di tale potere, di fatto utilizzando, come nel capitolo II, riflessioni ecclesiologiche e teologico-sacramentali tomiste che, nel contesto del *Tractatus*, assumono una immediata rilevanza politica.

[203] *Glossa ordinaria in Lucam*, c. X, *post haec*.

[204] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, Iª, q. 78, a. 4.

[205] ARISTOTELE, *De somno et vigilia*, I; *De gen. anim.*, I. Come nei primi capitoli, il riferimento a principi di filosofia naturale aristotelica fornisce a Giovanni una sorta di euristica applicabile a politica ed ecclesiologia.

Dio, con il suddetto potere, dà ai sacerdoti i mezzi senza i quali essi non potrebbero esercitarlo convenientemente.

Le cose senza le quali non potrebbero esercitare questo potere sono cinque.

La prima è la santificazione e la consacrazione della materia del corpo, infatti secondo Ugo[206] e il Maestro delle *Sentenze*[207], il sacramento è l'elemento sensibile santificato e consacrato per mezzo della parola di Dio.

Per quanto riguarda i fedeli, che sono i destinatari dei sacramenti, le cose necessarie sono due: una è la corretta conoscenza o istruzione tramite la dottrina, in modo che i fedeli sappiano come devono vivere per ricevere degnamente i sacramenti, visto che non vengono amministrati loro se non sono preparati; l'altra è la punizione di chi disprezza i sacramenti, perché coloro che non si allontanano dalle cose turpi, né a motivo della turpitudine stessa che è nel peccato, né a motivo degli ammonimenti e degli insegnamenti rivolti alla salvezza, vengano impauriti tramite le pene dei giudici.

Per quanto riguarda coloro che amministrano i sacramenti in quanto tali, essi hanno bisogno di due cose: una è una distinzione al loro interno e l'altra il loro corretto ordinamento. Infatti, se la moltitudine dei ministri non fosse ordinata e distinta da uno che abbia l'autorità di farlo, ci sarebbe confusione e se qualsiasi ministro potesse esercitare la sua giurisdizione dappertutto, allora l'utilità comune sarebbe trascurata. Gli uomini infatti non sono stati abituati ad essere così solleciti con le cose comuni come con le proprie[208].

Inoltre ci sarebbe materia di discordia nel popolo e tra i ministri, se tutti i ministri avessero in maniera indifferenziata una responsabilità su tutto il popolo, come era nella Chiesa primitiva, dove uno diceva «io sono di Paolo» e l'altro diceva «io sono di Apollo» (*1 Cor* 1,12). Dunque è necessario un ordinamento distinto dei ministri, stabilito qualcuno che abbia l'autorità di farlo. Il secondo problema relativo ai ministri è il loro sostentamento per le necessità della vita.

[206] UGO DI SAN VITTORE, *Summa Sententiarum*, PL 176, col. 319.

[207] PIER LOMBARDO, *Sententiarum libri IV*, t. II, d. 1, c. 2-4, Quaracchi, p. 745.

[208] La maggior sollecitudine per i beni privati che per le cose comuni è un'idea, a cui Giovanni ha alluso nei capp. IV e VII, che ha la sua fonte principale in Aristotele, ma costituisce una sorta di luogo comune nei trattatisti politici dell'ultimo quarto del XIII secolo.

Rispetto a queste cose, nel Vangelo noi apprendiamo che i poteri conferiti agli Apostoli e ai discepoli del Signore e ai loro successori ministri della Chiesa sono sei.

Uno è il potere di consacrare che a volte viene detto «carattere»[209] o «potere di ordine»[210], che il Signore affidò ai discepoli nella cena, quando prendendo il suo corpo sotto la specie del pane, disse: «Fate questo in memoria di me» (*Lc* 22,19). L'altro è il potere di amministrazione dei sacramenti e in modo particolare del sacramento della penitenza, che è «il potere delle chiavi» o «potere della giurisdizione spirituale»[211] nel foro della coscienza e consiste nell'autorità di discernere ciò che è peccato e ciò che non lo è e nel potere di assolvere dalla colpa e di commutare il reato della pena eterna in reato di una pena temporale. Questo potere sul foro spirituale fu promesso a Pietro in *Matteo* 16 (19): «A te darò le chiavi» etc. Fu promesso a tutti in *Matteo* 18 (18), dove si dice «così sia, vi dico che qualunque cosa legherete...» e in *Giovanni* 20 (21), dove si dice «come il Padre ha mandato me, così anche io mando voi». Dopo aver detto questo soffiò su

[209] Il termine «character» in generale designa l'effetto del sacramento sul fedele. In questo caso è il carattere sacerdotale. Sull'origine della nozione di carattere, che si articola in varie posizioni ed è oggetto di riflessione costante nel XIII secolo, anche perché è in questione la natura stessa del sacramento e dei suoi effetti, si veda come introduzione al problema J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Desclée de Brouwer, Paris 1957.

[210] In generale con «potestas ordinis» si intende il potere conferito ai sacerdoti di celebrare i sacramenti, con particolare riferimento all'eucarestia. Ad esempio in Tommaso, *Summa contra Gent.*, lib. IV, cap. LXXIV, che abbiamo visto essere una delle fonti di Quidort, il potere di consacrare e dispensare il pane eucaristico si deve estendere ai sacramenti che preparano il fedele all'eucarestia, come la remissione dei peccati e il battesimo. Qui Giovanni decide di utilizzare la formula «potestas ordinis» nel senso più ristretto, spiegandone successivamente la relazione con gli altri poteri sacerdotali.

[211] «Potestas clavium vel spiritualis iurisdictionis»: il potere delle chiavi, cioè il potere di assolvere dai peccati, viene qui definito anche come potere di giurisdizione spirituale. In questo senso però va distinto dalla «potestas iurisdictionis» intesa piuttosto come potere giurisdizionale all'interno della Chiesa, che Giovanni tratta qui come quinto potere sacerdotale. Considerazioni simili nella *De confessionibus audiendis*, cit. (in particolare art. I) in cui Giovanni chiarisce l'ampiezza del potere di giurisdizione papale nella comunità ecclesiastica per mostrare come il papa possa conferire la facoltà di confessare ai Mendicanti senza che per questo sia sovvertito l'ordine della Chiesa.

di loro dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo; a coloro ai quali rimetterete i peccati saranno rimessi...».

Secondo alcuni questo potere, se ne consideriamo l'essenza, costituisce un unico potere insieme con il potere di consacrare, mentre costituisce un potere differente se consideriamo i diversi atti in riferimento al corpo di Cristo vero o mistico ed è complemento del potere sacerdotale[212].

Per questo la formula di ordinazione dei semplici sacerdoti e dei vescovi, che sono i sacerdoti grandi, è la stessa, cioè: «Ricevete lo Spirito Santo, etc.».

C'è un terzo potere o «autorità di apostolato» o dei predicatori, che il Signore affidò loro, in *Matteo* 10 (7), quando dice: «Andate e predicate che il regno dei cieli si avvicina»; e ancora nell'ultimo capitolo di *Matteo* (28,19) si dice: «Andate e insegnate a tutte le genti».

L'altro potere, il quarto, è un potere di «correzione giudiziaria» nel foro esteriore, attraverso il quale i peccati sono corretti per timore della pena, soprattutto quelli che costituiscono scandalo della Chiesa; questo potere è dato, in *Matteo* 18 (15-18), quando si dice: «Se tuo fratello peccherà contro di te...»; perché «se non ti ascolterà dillo alla Chiesa, se non ascolterà la Chiesa, sia per te come un pagano, un pubblicano», espressione che nella *Glossa* viene spiegata così: «In modo che il rimprovero di molti lo corregga»[213]. Si continua: «E così vi dico che qualunque cosa legherete...»; dove si nota: «l'autorità di discernere in questo foro è data alla Chiesa quando si dice: "Dillo alla Chiesa", intendendo "affinché conosca", e le sia data l'autorità di obbligare o punire attraverso la censura ecclesiastica, quando si dice: "Se non ascolterà la Chiesa sia per te come un pagano"», etc. Aggiunse a conferma di questo: «E così vi dico che qualunque cosa legherete e scioglierete» etc.; e la *Glossa* precisa: «con il vincolo dell'anatema»[214]. È da considerare con attenzione che su queste tre azioni i sacerdoti hanno perfetto potere di dare ordine al popolo dei fedeli,

[212] Con «corpo di Cristo vero» si intende solitamente il corpo eucaristico, mentre con «corpo mistico» si intende in questo periodo il corpo della Chiesa, anche in senso giuridico. Dunque si tratta di poteri che si applicano l'uno al sacramento, l'altro alla Chiesa.

[213] *Glossa interlinearis in Matthaeum XVII*, p. 57.

[214] *Ibid.*

cioè di illuminare con la dottrina, di purificare con la correzione e di condurre alla perfezione amministrando i sacramenti[215].

Un altro potere, il quinto, è quello di «disposizione dei ministri», assegnato ad alcuni per ciò che concerne la determinazione della giurisdizione ecclesiastica, per evitare disordine. Questo potere è conferito a Pietro e ai suoi successori, come si vede in *Giovanni* 21 (17) dove a Pietro è detto: «Pasci le mie pecore». Infatti il potere delle chiavi e il potere di giurisdizione erano stati ugualmente conferiti a tutti senza alcuna specificazione e chiunque poteva usarli con efficacia nei riguardi di qualsiasi peccatore. Il peccatore è infatti la materia propria su cui deve applicarsi l'atto di giurisdizione o assoluzione, così come il pane di grano senza specificazione è la materia su cui si applica l'atto del potere d'ordine. Per questo anche il beato Paolo dava ordine al popolo in ogni luogo senza specificazione, come appare chiaro dalle sue *Lettere*. Dal momento che, come è stato detto, sarebbe potuta conseguirne una confusione, il Signore, prevedendolo, affidò a Pietro e ai suoi successori l'autorità di disporre i ministri della Chiesa e di determinare una giurisdizione, precisamente quando dice: «Pasci le mie pecore», cioè come pastore generale al quale spetta disporre e governare universalmente le pecore e l'ovile.

Alcuni tuttavia dicono con ragione che non ogni peccatore, ma solo il peccatore che si sottomette, è materia sulla quale può applicarsi con efficacia il potere delle chiavi e il potere di giurisdizione. Perciò questo potere non ha effetto sul peccatore, a meno che egli non se ne assoggetti in modo da poter costituire la materia adatta ad accogliere gli effetti di quel potere, come il potere d'ordine non ha effetto se non sul pane di grano. Questa giurisdizione o direzione fu data a Pietro con la sottomissione dei fedeli su tutta intera la Chiesa e gli fu attribuita nel passo in cui si dice: «Pasci le mie pecore», cioè «sii tu pastore e prelato e io affido e sottometto a te la Chiesa». Teofilo per questo dice: «Affida a Pietro le pecore e a nessun altro»[216]. Anche Gregorio Magno dice una cosa identica o simile[217]. In questo modo anche se tutti gli Apostoli hanno avuto da Cristo il medesimo e ugua-

[215] La distinzione è in Dionigi Pseudo-Areopagita, qui Giovanni fa riferimento a TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, III, q. 37, art. II.

[216] TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Ioannem*, XXI, 3, ed. cit., p. 590.

[217] *Ibid.*

le potere delle chiavi e di giurisdizione, tuttavia l'unico ad avere la giurisdizione o la materia a lui soggetta, non fu altri che Pietro e Cristo volle affidarla a lui. Per tale via, proprio attraverso quella stessa frase, cioè «pasci le mie pecore», non fu affidato a Pietro il potere di determinare la giurisdizione nello stesso senso in cui fu prima affidata a tutti gli Apostoli, ma fu invece data una giurisdizione solo a Pietro[218]; tuttavia Pietro in seguito divise il potere quando chiamò alcuni a condividere la sua cura[219].

Secondo una prima opinione, il fatto che un vescovo qualsiasi non possa assolvere fuori dalla sua diocesi deriva dall'ordinamento di Pietro e della Chiesa che stabilisce così e lo proibisce. In assenza di tale proibizione, un vescovo potrebbe farlo e se lo facesse l'azione avrebbe comunque valore, dal momento che ha un potere che gli deriva dalla sua ordinazione e che si applica in presenza della materia adatta, cioè il peccatore. Tuttavia farebbe male nel trasgredire l'ordinamento della Chiesa, così come un sacerdote di rito latino proferendo la formula di consacrazione su un pane lievitato, porterebbe a compimento la consacrazione, ma commetterebbe un peccato, perché trasgredirebbe l'ordinamento della sua Chiesa che gli impone l'uso del pane azzimo.

La posizione espressa concorda anche con quanto concerne il possesso delle cose, così come l'appropriazione delle cose si ottiene attraverso la determinazione degli uomini – in modo che tolta questa determinazione non posso dire: «questo è mio», ma tutte le cose sono comuni[220]. In tal modo, tolto l'ordinamento della Chiesa, questo popolo non è più di questo o quel vescovo, ma è indifferentemente di qualsiasi sacerdote, che lo può assolvere. Infatti questa divisione è fatta per mezzo della Chiesa tramite l'autorità data a Pietro, laddove si dice: «Pasci le mie pecore».

[218] Giovanni in questo modo chiarisce le possibili ambiguità legate al termine «iurisdictio», riconoscendo al papa una sua giurisdizione esclusiva, non riconducibile ai poteri giurisdizionali legati al sacerdozio in generale.

[219] «Vocans aliquos in partem sollicitudinis»: l'espressione indica la formula con cui la canonistica del XIII secolo designa il rapporto tra il papa e i vescovi, che viene fatto risalire alla relazione tra Pietro e gli altri Apostoli.

[220] *Decr.*, d. VIII, c. I, «Quo iure», coll. 12-13. Viene stabilita qui una relazione di analogia tra la giurisdizione e il possesso, nel senso che entrambi escludono dalla dimensione comune un potere o un bene e in questo modo rendono ordinata la convivenza e più fermo il diritto di ognuno.

Secondo un'altra opinione, il fatto che ogni vescovo non possa assolvere fuori dalla sua diocesi non è dovuto soltanto all'ordinamento della Chiesa, ma al difetto della materia, perché fuori dalla sua diocesi egli non ha un popolo a lui soggetto. Dunque se anche volesse assolvere e proferisse la formula di assoluzione fuori dalla sua diocesi tutto ciò non avrebbe effetto, come nel caso di un qualsiasi sacerdote che, proferendo la formula di consacrazione su una pietra o su un pane non di grano, non porterebbe ad effetto la consacrazione.

C'è anche un terzo gruppo di autori che dice che con la frase «pasci le mie pecore» è data a Pietro solo l'autorità di insegnare e di edificare, propria dei prelati, mentre l'esecuzione viene affidata con il comando «andate e insegnate» (*Mt* 28,19), che la *Glossa* spiega così: «Pasci le mie pecore con l'esempio della parola e con l'alimento del corpo»[221].

L'altro potere è il sesto, che è loro dovuto come conseguenza delle cose precedenti, cioè il potere di ricevere le cose necessarie a un giusto sostentamento della vita. Questo è dovuto loro da parte di coloro in favore dei quali essi amministrano le cose spirituali. Questo potere è dato, anzi si dichiara essere dovuto, a Pietro e agli Apostoli in *Matteo* 10 (8-10) dove, dopo che era stato detto «andate e predicate...», si spiega che rapporto avrebbero dovuto stabilire con le cose temporali, quando dice: «Liberamente avete ricevuto, liberamente date». La *Glossa* precisa: «Come io senza prezzo do a voi tale potere, anche voi gratuitamente date affinché non sia corrotta la grazia del vangelo»[222]; e prosegue: «Non abbiate né oro, né argento né moneta nelle vostre tasche»; e la *Glossa* relativa dice: «Voi che esortate gli altri al disprezzo delle ricchezze»[223]. E segue: «Non abbiate bisaccia per il viaggio, non due tuniche, non sandali, non bastone». Su ciò la *Glossa*: «Elimina l'aiuto del bastone, che è come le cose necessarie, perché non si preoccupino del domani coloro che insegnano che tutte le cose sono rette da Dio»[224]. Sul loro potere si dice: «L'operaio è degno della sua ricompensa» (*Mt* 10,10; *Mc* 6,9; *Lc* 9,3; 10,7). Ancora la *Glossa*: «Ecco perché ordinò di non portare nulla, perché tutte le co-

[221] TOMMASO D'AQUINO, *Glossa aurea in Johannem*, XXI, 16, 2.
[222] *Glossa interlinearis in Matthaeum*, X, p. 36.
[223] *Ivi*, p. 37.
[224] *Ibid.*

se sono loro dovute»[225]. Si dice ancora: «Prendete soltanto le cose necessarie, quanto è sufficiente alla necessità e in questo modo sarete liberi di seguire meglio le cose eterne»[226]. Sul potere di ricevere le cose necessarie per il sostentamento della propria vita si parla anche nell'ultimo capitolo di *Matteo* o al capitolo 10 di *Luca*.

Certamente non ricevettero da Cristo altri poteri eccetto i sei di cui si è parlato, se non quello di fare i miracoli per confermare la fede, ma questo potere non si trasmette per necessaria successione ai sacerdoti e ai vescovi, perché la nostra fede ormai non ha più bisogno di essere confermata dai miracoli.

[*Varia lectio.*

Per sciogliere gli argomenti premessi bisogna considerare che chi esercita una giurisdizione tramite sentenze utilizza in certo modo un sillogismo pratico che ha due proposizioni come si dice nel VII libro dell'*Etica*[227], una delle quali è di diritto naturale o divino, che è contenuto nell'Antico Testamento o nel Vangelo, come il fatto che non si possa avere qualcosa altrui contro la volontà del proprietario o che ci si accosti alla moglie di altri o cose del genere. L'altra è una proposizione dedotta più particolarmente dal diritto delle genti o positivo, come quella che determina "il mio" e "il tuo". Infatti per diritto naturale non si può dire "questo è mio e questo è tuo", perché per il diritto naturale il possesso di tutto è comune ed è una la libertà di tutti, come dice il giurista. Ma la condizione degli uomini ha determinato l'appropriazione, in modo che questi beni esteriori a noi necessari non venissero trascurati, dal momento che gli esseri umani si occupano più di ciò che è di loro proprietà che di ciò che è comune, come dice Agostino: «Togli le leggi e nessuno può dire: "Questo è mio"». Da queste due proposizioni il giudice stabilisce in conformità con una delle due similmente che cosa sia da restituire o da tenere. E poiché il giudice ecclesiastico non deve giudicare attraverso le leggi umane, ma attraverso le leggi divine, che sono contenute nell'Antico Testamento e nel Vangelo, a causa di ciò non deve stabilire sentenze riguardanti i beni esteriori, dove si discute sul mio e sul tuo, sul proprio

[225] *Ibid.*
[226] *Ibid.*
[227] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VII, 3.

e dell'altrui. Su questo la competenza è del giudice secolare che ha il compito di discernere attraverso le leggi poste dagli esseri umani. Ma laddove una questione relativa ai beni esteriori venga stabilita da una proposizione maggiore tratta dal diritto divino o naturale e sia una questione su ciò che è lecito o non lecito, su ciò che è peccato o non lo è, allora è il giudice ecclesiastico a giudicare, perché si decide sul diritto divino o naturale. Senza dubbio la conoscenza e la determinazione di tale diritto non giunge al giudice secolare se non attraverso l'intervento del sacerdote, come dice il Signore attraverso il profeta (*Malachia* 2,7): «Le labbra del sacerdote custodiscono la sentenza e la legge si cerca dalla sua bocca». Così anche in *Deuteronomio* (17,8): «Quando ti sembrerà difficile stabilire un giudizio» etc. «vai dai sacerdoti levitici» etc. La predetta distinzione è suggerita anche nella *Glossa*, quando si commenta la parola di *Matteo* (15,16) «quando nella bocca di due o tre», come sarà più evidente successivamente.

Bisogna anche considerare che si può avere giurisdizione in due sensi, cioè nel foro esteriore, dove chi giudica lo fa in quanto uomo, e nel foro della coscienza, dove chi giudica lo fa non come uomo, ma come vicario di Dio. Nel primo senso il giudice ecclesiastico non ha giurisdizione sulle cose temporali né giudizio se non come si è detto. Ma nel foro della coscienza ha giurisdizione su ogni peccato commesso nelle cose temporali e spirituali. Per questo gli sono state date le chiavi in modo speciale, cioè la chiave della scienza, che sono l'autorità di giudicare «tra corruzione e non corruzione», e la chiave della potenza, che è l'autorità di «legare e sciogliere», cioè di sciogliere dalla colpa e dalla pena eterna, e di legare o di obbligare a una qualche <salutare> pena temporale. E in questo foro della coscienza si crede al reo, per ciò che dice a suo favore o contro.

Chiarite queste cose si rende evidente la via per rispondere a molte cose degli argomenti proposti, anche se ogni argomento ha una sua risposta specifica].

XIII. In base alle autorità allegate i prelati ecclesiastici non hanno un dominio o una giurisdizione sulle cose temporali, né i prìncipi sono loro soggetti nelle cose temporali

Ora bisogna vedere che cosa sia in potere di vescovi e sacerdoti in relazione ai beni temporali e ai prìncipi, a partire dai poteri a loro affidati che abbiamo esaminato, visto che da nessuno di quei poteri risulta che abbiano una potestà diretta sulle cose temporali o una giurisdizione temporale, fatta eccezione per il potere di ricevere le cose necessarie per vivere. La questione va analizzata punto per punto.

Riguardo al primo potere, che è quello di consacrare, è evidente quanto esso sia totalmente spirituale e ugualmente presente in tutti i vescovi e sacerdoti, anche privati del loro rango, sospesi, deposti, come è chiaro dal fatto che quando essi si riconciliano con la Chiesa non vengono ordinati di nuovo. Dunque tramite questo potere essi non hanno alcuna giurisdizione o dominio sulle cose temporali.

Il secondo potere, cioè quello delle «chiavi» nel foro della coscienza, è totalmente spirituale. Per questo in *Giovanni* 20 (22) si legge «ricevete lo Spirito Santo...» e Crisostomo così commenta: «Fu dato loro solo il potere spirituale di rimettere i peccati»[228]. Con questo potere non si può nulla sui beni temporali, se non quando si assegna e si impone una penitenza di riparazione, nel foro della coscienza, come succede con altre penitenze, anche corporali. Nessuno però è per questo sottomesso al sacerdote in senso assoluto, ma sotto una condizione molteplice, cioè che abbia peccato e che voglia sottoporsi alla penitenza. Nel caso in cui non volesse, il sacerdote non può obbligarlo tramite quel potere nello stesso modo in cui un giudice secolare può imporre una multa o una punizione anche a chi non vuole e può così costringerlo.

[228] TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Ioannem*, XX, 3, ed. cit., p. 582.

Il terzo potere, cioè l'autorità di predicatore, è completamente spirituale e con essa non si ha dominio, perché non è un potere di dominio, ma è l'autorità del magistero, come dice Paolo nella *Prima lettera a Timoteo* (2,7): «In questo sono stato posto come Apostolo, predicatore e dottore delle genti». Bernardo scrive nella lettera ad Eugenio, libro II: «Agli Apostoli o agli uomini apostolici è proibito il dominio»[229], e sempre nelle stesse pagine: «Domerai i lupi e non dominerai sulle pecore»[230]. L'apostolo Pietro (*1 Pt* 5,3) aggiunge: «Non dominatori sul clero, ma esempio per il gregge». Tuttavia, attraverso questa autorità di insegnamento si può influire indirettamente sulle cose temporali, perché si inducono gli uomini alla penitenza, alla restituzione di ciò che appartiene ad altri e alla distribuzione dei beni secondo una regola di carità.

Tutta la difficoltà risiede nel quarto potere, cioè quello di giudizio nel foro esteriore. Per questo bisogna capire bene che quel potere introduce due elementi distinti, cioè da un lato l'autorità di discernere o di giudicare, che è indicata nel versetto di *Matteo* (18,15): «dillo alla Chiesa», e dall'altro lato il potere di obbligare, indicato nel versetto: «sia per te come un pagano e un pubblicano». Queste sono infatti le due chiavi del foro esteriore. Riguardo alla prima chiave bisogna sapere che certamente il giudice ecclesiastico, in quanto ecclesiastico, giudica di regola nel foro esteriore le cause spirituali, che sono appunto chiamate ecclesiastiche, e non quelle temporali, a meno che esse non trattino di un peccato. Tuttavia, se anche si riconoscesse che si tratta di peccato, questo non rappresenterebbe necessariamente un'eccezione a quella regola, dal momento che la Chiesa giudica sul peccato solo se esso viene ricondotto all'aspetto propriamente spirituale ed ecclesiastico.

Negli affari temporali si può infatti peccare in due modi. Il primo è relativo al peccato di opinione o di errore, come quando si pensa che non sia peccato mortale l'usura o tenere per sé qualcosa d'altri o rivendicare a qualsiasi titolo una cosa di un altro, oppure quando si dubita se tali cose siano lecite o illecite secondo Dio. Siccome tutte queste cose si stabiliscono con la legge divina, con cui il giudice ecclesiastico deve giudicare, non c'è dubbio che il giudizio di tali cose spetti solamente al giudice ecclesiastico.

[229] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6.
[230] *Ibid.*

L'altro modo riguarda il peccato di rivendicazione, che consiste nel detenere o impossessarsi di ciò che è di altri come se fosse proprio. Il giudizio di tali questioni spetta solo al giudice secolare che giudica in conformità con le leggi umane o civili, che stabiliscono i possessi e le loro legittime rivendicazioni. Questo accade per evitare che vengano trascurate le cose necessarie ai bisogni umani, cosa che avverrebbe se ogni cosa fosse comune a tutti e ai singoli, dato che se ogni cosa fosse comune a tutti senza distinzione la pace tra gli uomini non verrebbe conservata facilmente. È questo il motivo per cui questo genere di appropriazione di beni fu compiuto tramite le leggi degli imperatori, come dice Agostino in *Super Iohannem* e troviamo in *Decr.*, VII, capitolo «Quo iure»: «Elimina i diritti stabiliti dall'imperatore e non potrai dire: "Questo è mio". Infatti secondo il diritto naturale la libertà è unica per tutti e il possesso di tutte le cose è comune»[231]. Così riguardo al peccato nelle cose temporali, il giudice ecclesiastico non ha il potere di giudicare, ma è solo il giudice secolare che può farlo, fatta eccezione forse per quanto fu concesso o permesso per una via diversa dall'affidamento di Cristo[232]. Questo fu sottolineato da Bernardo in *Ad Eugenium papam*: «Non avete potere sui beni materiali, ma sui peccati»[233], come abbiamo mostrato nel capitolo X e come si vede dal passo di *Matteo* 18 (16) «ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre», che la *Glossa* commenta: «In modo che se si è negato esserci un peccato, essi provino che c'è»[234]. Così infatti se non ha trovato soddisfazione bisogna dirlo alla Chiesa che giudica del peccato, e nient'altro; e si veda il *Decr.*, XCVI, capitolo «Duo sunt»[235], dove il papa parla all'imperatore dicendo «sappi che in queste cose tu dipendi dal loro giudizio», cioè dal giudizio dei sacerdoti, che la *Glos-*

[231] *Decr.*, d. VIII, c. I, coll. 12-13. L'idea che il diritto di natura prevedesse una comunione di libertà e possesso è un luogo comune del pensiero politico medievale, fondata sui testi patristici, ad esempio Agostino e Ambrogio, a volte, come in questo caso, riportati nel *Decretum*. Tale idea si intreccia a volte anche con l'analisi del potere e del possesso di Adamo nello stato di innocenza.

[232] Si riferisce al caso in cui un principe abbia concesso al prelato un potere di giurisdizione civile, come si accenna nel Prologo e nel cap. X.

[233] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, I, 6.

[234] TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Matthaeum*, XVIII, ed. cit., p. 273.

[235] *Decr.*, d. XCVI, c. X, coll. 340-341.

sa spiega: «cioè relativamente alle cose spirituali»[236]. Questo è stato sottolineato dai sommi pontefici, come vediamo in *Extra, Qui filii sint legitimi*, «Lator»[237], dove si dice che il giudice secolare o il signore deve decidere sulla questione d'eredità. Nel capitolo «Causam»[238], il papa dice: «Osserviamo che spetta al re, non alla Chiesa, giudicare di tali possessi, perché non sembri che sottraiamo qualcosa al diritto del re degli Angli, il quale afferma che il giudizio su queste cose spetta a lui». In *Extra, De iudiciis*, «Novit», il papa dice: «Non intendiamo giudicare del feudo, il cui giudizio spetta allo stesso re, se non per diritto comune...»[239]. In *Extra, De appellationibus*, «Si duobus»[240], si dice che non ci si deve appellare dal giudice al papa se non nella terra soggetta e concessa alla Chiesa. In verità dire che i sommi pontefici dicono e scrivono tali cose per umiltà è del tutto dannoso ed è porre la bocca contro il cielo[241], dal momento che il Filosofo nel IV libro dell'*Etica* attribuì questo modo di argomentare al difetto dell'ironia che si oppone alla verità. Egli sostiene inoltre che gli umili di questo tipo non sono virtuosi, ma pusillanimi e adulatori. Nel libro intitolato *De verbis Apostoli* Agostino dice: «Quando menti a causa dell'umiltà, se non eri peccatore prima di mentire, lo diventi mentendo»[242]. Nel *Commento al vangelo di Giovanni* dice: «Non siate così attenti a non cadere nell'arroganza al punto tale da lasciare da parte la verità»[243]. E Gregorio afferma: «Sono incautamente umili quelli che per umiltà giungono a irretirsi nella menzogna»[244].

Sul potere di correzione o di censura ecclesiastica bisogna sapere che esso esiste solo sulle cose direttamente spirituali, poiché nel foro esteriore esso non può imporre nessuna pena, se non è spirituale, se non in modo condizionato e incidentale. Anche se il giudice ecclesiastico deve ricondurre gli uomini a Dio, ritrarli dal peccato e correggerli, tuttavia lo fa solo tramite la via datagli da Dio, cioè tramite l'al-

[236] *Glossa ordinaria decreti*, XCVI, c. X.
[237] *Decret.*, IV, XVII, c. V «Lator», col. 711.
[238] *Decret.*, IV, XVII, c. VII «Causam», col. 712.
[239] *Decret.*, II, I, c. XIII «Novit ille», coll. 242-243.
[240] *Decret.*, II, XXVIII, c. VII «Si duobus», col. 412.
[241] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 7.
[242] AGOSTINO, *Sermo 181*, 4.
[243] AGOSTINO, *In Johannem tractatus*, 43, PL 35, col. 1712.
[244] GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXVI, 5, PL 76, col. 351.

lontanamento dai sacramenti e dalla comunione dei fedeli e cose simili, che sono di pertinenza della censura ecclesiastica. E dico «se non in modo condizionato», cioè a condizione che qualcuno voglia fare penitenza e accettare una pena pecuniaria. Infatti il giudice ecclesiastico non può, in ragione di un peccato, imporre una pena corporale o pecuniaria come fa il giudice secolare, ma può farlo solo se il penitente vuole accettarla. Se non vuole accettarla, il giudice ecclesiastico lo spinge tramite la scomunica o un'altra pena spirituale, che è l'ultima cosa che può imporre e non può fare di più[245]. Dico anche «in modo incidentale» perché, se il principe fosse eretico, incorreggibile e disprezzatore della censura ecclesiastica, il papa potrebbe agire sul popolo in modo da privare il principe dell'onore secolare e da farlo deporre dal popolo stesso. Il papa potrebbe agire così nel caso di un crimine ecclesiastico, il cui giudizio gli spetta, scomunicando tutti quelli che obbedissero al principe come signore. In questo modo il principe sarebbe deposto dal popolo e «incidentalmente» dal papa. Così anche, nel caso contrario, se il papa tenesse una condotta criminosa e fosse di scandalo alla Chiesa e incorreggibile, il principe potrebbe scomunicarlo indirettamente e deporlo incidentalmente, ammonendolo o per mezzo suo o per mezzo dei cardinali. Certamente se il papa non volesse acconsentire, il principe potrebbe intervenire in qualche modo sul popolo in modo da costringerlo a cedere o a farlo deporre, perché l'imperatore con la minaccia di impossessarsi dei beni o di una punizione corporale potrebbe impedire a ognuno di obbedirgli e di servirlo come papa. Senza dubbio possono entrambi intervenire in questo modo l'uno sull'altro, infatti sia il papa che l'imperatore hanno una giurisdizione universale che si estende in ogni luogo, sebbene uno abbia una giurisdizione spirituale e l'altro temporale.

Tuttavia bisogna sottolineare una differenza, perché laddove il re compisse delitti in materie spirituali, nella fede, nel matrimonio e in qualsiasi altra cosa di questo tipo, il cui giudizio spetta al giudice ecclesiastico, il papa avrebbe innanzitutto il dovere di ammonirlo e se

[245] Il potere di scomunica è fondamentale proprio nella teorizzazione politica del *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, e viene inteso, in chiave politica, come capacità giuridica della Chiesa di «ex-communicare», cioè di escludere dalla «communicacio» civile, oltre che religiosa. In questo senso viene da Egidio utilizzata come una riprova della fondazione della convivenza politica cristiana da parte della Chiesa.

venisse trovato pertinace e incorreggibile, potrebbe scomunicarlo. Non può fare nulla di più se non per accidente, perché nel caso in cui il re fosse sprezzante, può intervenire sul popolo, come si è già detto. Laddove invece il re peccasse nelle cose temporali – il cui giudizio non spetta al giudice ecclesiastico – allora non il papa, ma i baroni e i pari hanno il dovere di correggerlo, i quali – se non sono in grado o non osano intervenire – possono invocare l'aiuto della Chiesa. Essa, invocata dai pari del regno in aiuto del diritto, può ammonire il principe e procedere contro di lui nel modo che si è detto.

In modo analogo, qualora il papa commettesse delitti relativi alle cose temporali – il cui giudizio spetta al principe secolare –, come se per esempio prestasse denaro a usura o se sostenesse coloro che lo fanno, e in modo particolare in quei casi che sono proibiti dalla legge civile, l'imperatore se ci fosse, dovrebbe secondo il diritto innanzitutto correggerlo, ammonendolo e punendolo. Al principe in primo luogo spetta infatti secondo il diritto correggere ogni malfattore, come si dice in *Rm* 13 (4): «Non porta la spada senza motivo; egli è ministro di Dio, colui che punisce i malfattori nell'ira». E la *Glossa* del passo «per questo motivo versate i tributi», dice che sono istituiti perché siano lodati i buoni e puniti i malvagi[246]. Girolamo in *Super Hieremiam*, come abbiamo nel passo di *Decr.* XXIII, q. V, dice: «È compito proprio dei re quello di fare giustizia, giudicare, liberare con forza dalla mano dei calunniatori gli oppressi, i pellegrini, i bambini e le vedove che più facilmente sono oppressi dai potenti»[247]. Per questo in modo lodevole l'imperatore Enrico depose due contendenti al papato non solo con la censura canonica, ma anche con la censura imperiale, come si legge nelle *Cronache dei Romani*[248]. Affermo che secondo il di-

[246] *Glossa ordinaria in Romanos*, c. XIII, *ideo enim.*

[247] *Decr.*, XXIII, V, c. XXIII, col. 937.

[248] Si tratta delle *Cronache* di Sigeberto di Gembleux, citate in VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, t. IV di *Speculum Maioris Vincentii Burgundi Praesuliis Bellovacensis*, Dvaci, Ex Officina typographica Baltazaris Belleri, MDCXXIV, rist. anast. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1965, p. 1011. Lo *Speculum historiale* è una delle quattro parti della monumentale enciclopedia dello *Speculum maius* (la quarta composta dopo la sua morte con i materiali da lui raccolti) e riunisce una grande quantità di materiali eterogenei, organizzati in una storia universale che va dalla creazione del mondo ai tempi di Federico II, con un trattato finale «de ultimis temporibus», i tempi finali della storia. L'opera, che rappresenta uno dei lavori più

ritto è in primo luogo l'imperatore che deve correggere il papa senza mediazioni, soprattutto per un delitto civile, perché il privilegio secondo cui i chierici sono giudicati soltanto dai loro vescovi è concesso proprio dai prìncipi. Tale privilegio fu ottenuto per primo da papa Giulio I, che fu secondo dopo Silvestro, quando Costantino era ancora vivo, come si dice nelle *Cronache*[249]. Alcuni tuttavia sostengono che questo privilegio spetti loro per diritto divino e non per concessione dei prìncipi, riportando le parole del *Salmo* (104,15) «non toccate i miei consacrati», che essi spiegano: «cioè i sacerdoti». Tuttavia altri propongono la spiegazione: «Cioè i re, che venivano unti». Infatti si legge nel primo libro dei *Re* (*2 Sam* 1,16) che Davide assassinò Doec perché diceva di aver ucciso l'unto del Signore[250], cioè Saulo.

Ma se il papa commettesse dei delitti nelle cose spirituali, ad esempio quello di conferire benefici per simonia, di mandare in rovina le chiese, di privare gli ecclesiastici e i capitoli dei loro diritti, oppure lo facesse anche con opinioni o insegnamenti cattivi su argomenti di fede o relativi ai buoni costumi, allora dovrebbe essere ammonito in primo luogo dai cardinali, che sono i rappresentanti di tutto il clero[251]. Se fosse incorreggibile e questi non fossero in grado di allontanare lo scandalo dalla Chiesa, allora dovrebbero invocare con suppliche, in aiuto del diritto, l'intervento del braccio secolare. In quel caso l'imperatore, chiamato dai cardinali, essendo un membro della Chiesa dovrebbe procedere contro il papa nel modo già detto per ottenerne la deposizione. Infatti la Chiesa ha in un certo modo la spada secolare, non nel senso che la tenga nel proprio pugno, né perché sia al suo comando, ma la detiene come disponibile al manifestarsi della sua volontà e della sua preghiera, come dice Bernardo in

ambiziosi della prima scuola domenicana (elaborata alla metà del XIII secolo), viene utilizzata ampiamente da Giovanni Quidort, che segnala anche la non chiarezza di taluni episodi, come fonte di fatti storici. Sembra che Giovanni faccia affidamento allo *Speculum* soprattutto per circostanziare alcuni riferimenti storici che i suoi avversari utilizzano in maniera imprecisa; in ogni caso per Giovanni la storia ha un valore epistemico debole nella fondazione del potere e nella teorizzazione politica.

[249] *Ivi*, p. 527.

[250] Si riferisce all'Amalecita che uccise Saul.

[251] Giovanni indica dunque nei cardinali i rappresentanti legittimi di tutto il clero e viene loro attribuito qui un potere di ammonizione nei confronti del pontefice.

Ad Eugenium[252]. Dunque le due spade sono tenute ad aiutarsi reciprocamente, per il comune amore che unisce le membra della Chiesa, e questo è detto in *Decr.* XCVI, «Cum ad verum»[253], e XXIII, q. V, «Principes seculi»[254] e nei capitoli seguenti. Si legge infatti nelle *Cronache* che papa Costantino II, dopo aver provocato molti scandali nella Chiesa a causa della sua ambizione, fu deposto grazie ai prìncipi e per la foga dei fedeli fu privato degli occhi[255]. Allo stesso modo Giovanni XII dopo essere stato molte volte ammonito perché si correggesse, dato che era violento e mentitore, ma senza esito, fu deposto grazie all'imperatore e al clero; gli fu successore papa Leone VIII, quando egli era ancora in vita. Si dice anche che quando i sacerdoti ricevettero oblazioni dal popolo per la riparazione delle tegole del tetto del tempio e non le ripararono, il re Giosia proibì che fosse fatta qualsiasi altra offerta e mandò uomini di sua fiducia a ricevere le offerte e così riparò il tetto e distribuì i denari agli operai.

Dalle cose che abbiamo detto risulta con evidenza che tutta la censura ecclesiastica, cioè la scomunica, la sospensione, l'interdizione, è spirituale e la Chiesa non può fare altro se non in modo indiretto e incidentalmente, come è già stato detto. È chiaro che tutta la censura della Chiesa è spirituale per quanto si dice in *Matteo* 18 (15,16): «Se non ascolterà la Chiesa, sia per te un pagano e un pubblicano»; cioè per la *Glossa*: «Affinché il rimprovero di molti lo corregga»[256]. E il passo prosegue: «Così sia, vi dico che qualsiasi cosa legherete...»; e la *Glossa* spiega: «Con il vincolo dell'anatema»[257]. Crisostomo su questo dice: «Vedi come ha legato l'incorreggibile con un doppio vincolo, cioè con la pena presente – che è l'esclusione dalla Chiesa, quando dice "Sia per te come un pagano e un pubblicano" – e con il supplizio futuro, che è quello di essere legato in cielo, in modo che la colpa del fratello sia corretta da una molteplicità di giudizi»[258]. Il giudizio dell'Apostolo è questo esposto nella *Prima lettera ai Corinzi* 5 (11): «Con

[252] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 3.
[253] *Decr.*, XCVI, c. VI, col. 339.
[254] *Decr.*, XXIII, c. XX, col. 936.
[255] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 958.
[256] *Glossa interlinearis in Matthaeum*, XVIII, p. 57.
[257] *Ibid.*
[258] TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea in Matthaeum*, XVIII, 5, ed. cit., p. 274.

chi tra voi è chiamato fratello ed è fornicatore, avido, servitore degli idoli, maldicente, ubriacone, ladro, o con gente simile non dovete neppure mangiare». Osserviamo anche che l'Apostolo non va oltre la scomunica per le colpe gravi e quando istruisce tutti i vescovi dice a Tito (3,11): «Dopo una prima e una seconda correzione, allontana da te l'eretico, sapendo che è perverso chi si comporta così». Bisogna notare che non dice «brucia», ma «allontana». Appare chiaramente che questo potere è spirituale e i prìncipi non sono soggetti al papa in ragione di tale potere, se non nei casi già detti in precedenza. Allo stesso modo riguardo al potere conferito a Pietro nel passo di *Giovanni* (21,17): «Pasci le mie pecore», risulta evidente che esso è soltanto spirituale e non ha alcuna relazione con i prìncipi, in qualunque modo si vogliano intendere il primo, il secondo e il terzo tipo di potere.

Il sesto potere, cioè quello di ricevere le cose necessarie e adeguate alle esigenze della vita, è un potere temporale e dovrebbe essere definito più propriamente come un certo diritto che è loro dovuto per il sostentamento materiale. In questo caso i prìncipi non sono loro sottomessi, ma sono solo debitori, come gli altri fedeli che ottengono da loro beni spirituali. Anche se ciò è dovuto, gli Apostoli non rivendicavano questo diritto come se esercitassero un'autorità, ma piuttosto come una richiesta. Il papa può decidere però che questo sia dovuto agli ecclesiastici ed essi possono fare delle richieste ai laici in modo adeguato e proporzionale ai loro beni. Il papa, attraverso lo strumento della censura ecclesiastica, costringe talvolta i riottosi a dare il dovuto.

XIV. Risposte al primo senario di ragioni

Al primo argomento, tratto da quanto si dice di *Geremia* (1,10), cioè «ecco ti ho costituito sopra le genti e i regni...», rispondo: il passo si può spiegare in due modi[259]. Alcuni infatti dicono che ciò sia riferito alla persona di Cristo, dal momento che il nome di Geremia viene interpretato come «l'eccelso del Signore»[260]. Allo stesso modo infatti vengono dette molte cose di Salomone che ebbero compimento solamente in Cristo, che è appunto prefigurato da Salomone, come mostra Agostino nel XVIII libro del *De civitate Dei*[261]. Cristo stesso dunque, rappresentato da Geremia, fu posto sopra le genti e sopra i regni del mondo e del diavolo quando, portato sul punto più elevato del monte, rifiutò ciò che gli fu offerto; oppure si intende che fu posto sopra di essi come nelle sue membra, che aderendo a Lui attraverso la fede vinsero la ferocia dei re e dei regni con la sofferenza, rese salde dalla costanza della fede, secondo quanto è detto in *Ebrei* (11,33): «I santi per la fede vinsero i regni»; e si veda quanto dice Salomone: «Colui che domina con la sopportazione è migliore di un uomo potente»[262].

[259] Giovanni Quidort rispondendo punto per punto alle tesi dei suoi avversari è d'ora in poi molto attento all'esegesi dei passi biblici. A partire proprio da questo primo argomento basato su *Geremia*, Giovanni riepiloga le maggiori interpretazioni esegetiche accettate sui vari passi per mostrare il disaccordo delle concezioni dei trattatisti papali con le spiegazioni tradizionali. In questo modo egli definisce con precisione gli ambiti di pertinenza dei vari argomenti, proprio seguendo i dettagli dell'esegesi e riferendosi anche alla *Glossa*, a Bernardo di Chiaravalle, ad Agostino, ai Vittorini.

[260] Nella *Glossa ordinaria in Hieremiam*, c. I, *ut evellas.*

[261] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 20.

[262] *Proverbi*, XVI, 32.

Se invece queste parole si intendono come riferite alla persona di Geremia, è chiaro che egli non depose alcun re dal proprio trono per nessuna ragione, ma fu posto sopra le genti e i regni come colui che ha autorità su di essi nell'annunciare e nel predicare la verità, come si dice anche di Davide e Cristo nel *Salmo* (2,6): «Sono stato da lui costituito re sul suo monte santo di Sion, ad annunciare i suoi comandi...», sebbene Cristo sia stato posto sulle genti e i regni vincendoli con l'obbedienza quando prese il calice pieno di vino puro ordinando che ne bevessero tutte le nazioni. Perciò in *Geremia* 1,10 si dice: «Per sradicare» e la *Glossa* aggiunge «i mali»; e si legge: «Per disperdere e dissipare» e la *Glossa interlineare* aggiunge «i regni del diavolo»[263]; e «per edificare», e la *Glossa interlineare* aggiunge: «la Chiesa»[264]. Si noti che non dice: «Per scandalizzare»; e dice «per piantare», cioè «cose buone», precisa la *Glossa*[265]. Viene così spiegato dai santi che non si tratta di sradicare e distruggere i re del mondo e di nominarne altri al loro posto, ma si parla della distruzione dei vizi e dell'edificazione della fede e dei costumi, come è detto nella *Prima lettera ai Corinzi* 3 (10 ss.): «Siate edificazione di Dio, siate il campo di Dio». Perciò si dice che questo fosse in riferimento (*Ger.* 1,1) ai sacerdoti, non ai re, perché questa non è opera del potere regale e secolare, ma di quello spirituale. Viene anche spiegato che la risposta è da riferire ai sacerdoti che sono in Anatot perché i sacerdoti fanno queste cose più rispondendo sulla fede e sui costumi che dominando con una potenza secolare. Si dice anche nel passo precedente che il Signore toccò la bocca di Geremia e mise le parole nella sua bocca, perché secondo quanto già detto i sacerdoti devono operare più con la parola e la dottrina come maestri, che con la mano e con il potere come signori. Questa interpretazione è confermata anche con un passo di Bernardo *Ad Eugenium* nel II libro, dove si spiega quale sia il principato papale: «Cingiti con la tua spada, la spada dello spirito, che è la parola di Dio»[266]. E più sotto: «Così infatti domerai i lupi e non dominerai le pecore»[267].

Al secondo argomento, basato sul versetto «qualsiasi cosa scioglierai sulla terra...» (*Mt* 16,19) rispondo che secondo Crisostomo e

[263] *Glossa interlinearis Hieremie I*, p. 111.
[264] *Ibid.*
[265] *Ibid.*
[266] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6.
[267] *Ivi*, IV, 4.

Rabano Mauro non si intende qui un potere diverso da quello spirituale, cioè il potere di assolvere dal laccio dei peccati[268]. Sarebbe stupido invece intendere che con questo passo sia stato dato il potere di assolvere dal laccio dei debiti. Inoltre secondo Girolamo non bisogna pensare che questo potere abbia effetto quando la chiave è usata male. Quindi dice che i presbiteri e i vescovi che non intendono questo passo si macchiano in certa misura dell'arroganza dei Farisei, pensando di poter condannare gli innocenti o assolvere i colpevoli, mentre a Dio non interessa il giudizio dei sacerdoti, ma il modo di vita del peccatore. Girolamo lo rende chiaro nello stesso luogo, riportando l'esempio dei sacerdoti dell'Antico Testamento, che non avevano il potere di rendere puri o impuri, ma rivestivano la funzione di giudicare i puri e gli impuri. Anche Riccardo di san Vittore nel libro *De remissione peccatorum* all'ottavo capitolo spiega la stessa cosa quando scrive: «Il Signore non dice: "qualsiasi cosa tu vorrai legare e sciogliere", ma "qualsiasi cosa legherai o scioglierai". Dunque la sentenza giusta del sacerdote lega o scioglie, quella ingiusta no»[269].

Il terzo punto è relativo al passo (*1 Cor* 6,3): «Non sapete che giudicherete persino gli angeli?». Rispondo: secondo Ambrogio e i santi commentatori l'Apostolo non si riferisce in modo speciale al clero, ma in senso generale a tutti i fedeli, che sceglievano nelle cause secolari giudici pagani a scandalo della nostra fede, come se tra i fedeli non ci fosse alcun uomo saggio in grado di giudicare. E giustamente li riprese per questo.

Il quarto argomento è costituito dal passo (*Gn* 1,16): «Dio creò due grandi luci...». Rispondo: la spiegazione mistica[270] secondo Dionigi Areopagita nel *De Mystica Theologia* non dimostra nulla a meno che non sia provata da un altro testo scritturale, perché la teologia mistica non è argomentativa. Inoltre questa spiegazione mistica nel merito non

[268] Crisostomo citato dalla *Glossa ordinaria in Matthaeum*, XVI, *et quodcumque*. RABANO MAURO, *Commentarium in Mattheum*, XVI, PL 196, col. 1167.

[269] RICCARDO DI SAN VITTORE, *De potestate ligandi et solvendi*, XI, PL 196, col. 1167.

[270] La spiegazione mistica è quella allegorica, che non può essere considerata valida se, su un passo specifico, non si trova una corrispondenza con altri passi della Scrittura, più chiari e più solidamente interpretabili. Tale lezione metodologica, ancor prima che dionisiana, è agostiniana e viene richiamata in molti trattati politici fra XIII e XIV secolo; si vedano ad esempio *Rex pacificus*, cit., p. 40, e DANTE, *Monarchia*, III, 4.

si trova nei commenti dei santi, ma anzi osserviamo la spiegazione contraria. Isidoro dice nel *Super Genesim*, come riportato nella *Glossa*, che con il sole si intende il regno e con la luna il sacerdozio. Per questo dice: «Certamente lo splendore del sole rappresenta l'eccellenza del regno con la sottomissione della plebe al re; lo splendore della luna mostra piuttosto la sinagoga, le stelle sono i suoi prìncipi, e tutte le cose sono fondate nella stabilità del regno come in un fermo fondamento». Dato anche che il passo si intenda così come si pretende, ciò risulterebbe a vantaggio della nostra argomentazione. Infatti sebbene la luna illumini la notte con la luce che riceve dal sole, tuttavia essa ha una propria virtù datale da Dio, che non riceve dal sole, cioè la capacità di rendere freddo e umido, mentre il sole fa il contrario. E così va intesa in relazione al nostro proposito: infatti il principe riceve dal papa e dalla Chiesa illuminazione e istruzione sulla fede; tuttavia ha un potere distinto e proprio che non riceve dal papa, ma direttamente da Dio.

Il quinto argomento dice che papa Zaccaria depose il re dei Franchi e istituì al suo posto Pipino il Breve. Rispondo che la *Glossa ordinaria* precisa: «Cioè acconsentì a chi lo deponeva»[271].

Infatti non si legge che Zaccaria abbia deposto il re di Francia, ma si legge in *Cronache*[272] che Ilderico regnasse in Francia totalmente ozioso e indolente, mentre Pipino senza dubbio governava da solo il principato dei Franchi ed era definito il maggiore della casa[273] e Carlo suo fratello viveva da monaco. I baroni di Francia chiesero quindi al papa Zaccaria di pronunciarsi su questo loro dubbio, cioè su chi dovesse essere re, se quello che era dedito all'ozio e regnava solo nominalmente o quello che sopportava tutto il peso del regno. Poiché il papa rispose a costoro che chi reggeva più utilmente il governo del regno avrebbe dovuto maggiormente essere re, i Franchi, dopo aver subito rinchiuso Ilderico e sua moglie in un monastero, costituirono Pipino come loro re, e san Bonifacio, arcivescovo di Magonza, lo unse re. È scritto così anche nella *Chronica Martini*[274].

[271] *Glossa ordinaria decreti*, XV, 3, 6.

[272] Si tratta della *Cronaca* di Martino Polono: *Martini Oppaviensis Chronicon Pontificum et Imperatorem*, ed. L. Weiland, MGH, Series Scriptores, XXII (Hannover 1872), ma sul passo si veda VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 953.

[273] Pipino era «maggiordomo», cioè deteneva importanti poteri di governo.

[274] Cfr. VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 953.

In modo simile le Cronache di altri autori affermano che, dopo aver regnato per quattro anni, Ilderico per devozione ricevette la tonsura monastica e allora il principe Pipino fu scelto re e unto tramite l'elezione dei baroni e l'autorità del papa, che risolse i dubbi dei nobili.

Da ciò appare chiaro che mai il papa depose il re di Francia, a meno che non si intenda che egli «acconsentì a coloro che lo deponevano», come appunto spiega la *Glossa*, e che i nobili avrebbero potuto farlo anche senza il consenso del papa per una causa ragionevole. Tuttavia non è opportuno assumere argomentazioni da tali singoli fatti, che talvolta avvengono per devozione alla Chiesa o alla persona, oppure come un atto di favore, o per qualsiasi altra causa e non per obbligo giuridico[275]. Infatti è detto in *Historiae*[276] che Bonifacio IV, sessantaquattresimo pontefice della Chiesa romana, ottenne dall'imperatore Foca che la Chiesa romana fosse a capo di tutte le Chiese perché la Chiesa di Costantinopoli dichiarava di essere la prima fra tutte. Da questo fatto storico si potrebbe dunque concludere in modo simile che all'imperatore appartenga la facoltà di trasferire il primato delle Chiese e di ordinarle[277].

Si dice anche nella *Tripartita Historia* scritta da Sozomeno che l'imperatore Costantino sedeva in mezzo al consiglio dei sacerdoti. Anche Rufino lo racconta nella *Ecclesiastica Historia*[278], quando dice anche che i vescovi si erano riuniti da quasi tutti i luoghi e continuavano a disputare aspramente su varie cause e dunque l'imperatore veniva interpellato frequentemente e gli venivano presentati dei libel-

[275] Giovanni svolge qui, quasi accidentalmente, una considerazione metodologica importante. Gli eventi storici, i dati di fatto, la narrazione degli avvenimenti della storia non possono essere considerati una base solida per la teoria politica. Gli episodi politici e storici non hanno il valore immediatamente argomentativo che ha invece il diritto e non svolgono dunque un ruolo normativo o di modello. Come abbiamo visto nel problema dell'anteriorità del regno sul sacerdozio, ha invece un fondamentale valore la storia biblica, che tuttavia, con il metodo figurale, richiede degli strumenti appropriati di interpretazione. Sulle differenze dei registri storico-narrativi nella cultura medievale si veda A. BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen-Âge*, Les Belles Lettres, Paris 1993.

[276] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 896.

[277] Giovanni precisa con una serie di esempi specifici quanto ha appena affermato in linea di principio. Gli episodi storici, in quanto tali, non stabiliscono il diritto, non hanno una funzione normativa.

[278] RUFINO, *Historia ecclesiastica,* I, 2, PL 21, coll. 468-469.

li di richiesta da singoli vescovi. L'imperatore, vedendo che questi litigi vanificavano la possibiltà di trattare gli affari più importanti, stabilì che in un determinato giorno ogni vescovo, se avesse voluto, avrebbe potuto presentare la propria lamentela. Dopo essersi seduto, ricevette da ognuno i libelli e tenendoli presso di sé senza neanche aprirli per vedere che cosa contenessero, disse ai vescovi: «Dio vi ha costituito sacerdoti, vi ha dato il potere di giudicarci e noi rettamente da voi siamo giudicati. Invece voi che siete stati dati a noi da Dio siete suoi e non potete essere giudicati dagli uomini, perché non è appropriato che l'uomo giudichi su Dio, ma attendete il giudizio di Dio tra voi, come è scritto (*Salmo* 82,1): "Dio stette nella sinagoga degli dèi...". Quindi abbandonate queste dispute e ponete fine a quelle che ancora ci sono». Dopo queste parole, ordinò che fossero bruciati tutti i libelli delle lamentele. Dovremmo forse dedurre da questo episodio che spetta al principe intromettersi nei concili dei sacerdoti e determinare così le loro dispute e le loro cause? Anche Ugo di Fleury[279], nel quinto libro della sua cronaca, dice che Costantino ha stabilito e istituito nel suo testamento tutto ciò che riguarda l'ordine ecclesiastico in modo da attribuirlo al giudizio del vescovo di Roma e in una lettera di Costantino a tutti i vescovi cattolici, che il beato Isidoro riporta, l'imperatore stesso ha detto: «Deliberiamo che la sede romana ottenga il principato sopra le quattro sedi più importanti: quella di Antiochia, quella di Alessandria, quella di Costantinopoli e quella di Gerusalemme» e nel testamento di Costantino stesso (che la Santa Chiesa ha con tanta gratitudine abbracciato e inserito nel corpo del *Decretum*[280]) afferma e stabilisce che il pontefice romano, chiunque esso sia nel tempo, sia da considerare il più alto di tutti i sacerdoti che esistono al mondo e che disponga di tutte le cose necessarie al culto di Dio o alla stabilità e alla fede dei cristiani. Dunque forse per questo diremmo che la Chiesa romana ha ricevuto il primato sulle Chiese e sul loro ordinamento dagli imperatori? Certamente no.

Inoltre si legge che nel primo concilio di Gerusalemme rispetto alla questione dei riti dell'antica legge[281], dopo aver molto discusso e

[279] È citato da VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 527.
[280] *Decr.*, d. XCVI, c. XIV, coll. 342-345.
[281] Si riferisce alla questione relativa al superamento dei riti dell'antica alleanza, dell'antica legge, cioè dei riti ebraici, detti appunto «legalia».

dopo che Pietro alzatosi ebbe mostrato con ragione che il giogo della legge non doveva essere imposto ai fedeli, Giacomo pronunciò una sentenza definitiva avvalendosi di un'autorità pontificale. Infatti la questione era sorta nella Chiesa di Gerusalemme, di cui egli era vescovo. La decisione non poteva essere trasferita ad altri se non attraverso un appello; Giacomo disse: «Giudico etc.»[282]. Forse diremo allora che sebbene la Chiesa romana rappresenti il capo, non deve esercitare tale giurisdizione sulle Chiese di altri vescovi, se non nel caso di appello? Certamente no.

Si legge anche che al tempo dell'imperatore Enrico III i Romani giurarono che non avrebbero eletto un papa senza l'assenso dell'imperatore[283].

Ho esposto questi esempi perché non è opportuno che da tali fatti singoli, che possono avere varie motivazioni, siano tratte argomentazioni di diritto[284].

Al sesto argomento, cioè che papa Nicola ha affermato che Cristo concesse a Pietro i poteri dell'impero terreno e dell'impero celeste, rispondo: quando si indaga sul potere del papa nelle cose temporali, è efficace la testimonianza dell'imperatore a favore del papa, mentre non è molto efficace la testimonianza del papa a proprio favore, a meno che ciò che il papa dice non sia sostenuto dall'autorità della scrittura canonica. Questo vale soprattutto in una materia in cui l'imperatore e gli altri pontefici dicono chiaramente il contrario, come avviene nel nostro caso.

Tuttavia quanto detto da papa Niccolò I può essere considerato vero sotto vari aspetti. Innanzitutto perché, nel modo che abbiamo già detto, il papa potrebbe esigere una contribuzione da parte dei fedeli, sia sui beni dei chierici che dei laici, per la necessità comune del bene spirituale.

In un secondo modo si può intendere che il Signore abbia affidato a Pietro i diritti del regno celeste e di quello terreno perché gli ha conferito il potere di sciogliere e di legare sulla terra, il cui giudizio, cioè sciogliere e legare, si applica anche nei cieli, se il potere della chiave non è usato erroneamente, come è spiegato nella frase detta a

282 VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 276.
283 *Ivi*, p. 1011.
284 Cfr. n. 275.

Pietro quando gli furono consegnate le chiavi (*Mt* 18,18): «Qualunque cosa legherai sulla terra, sarà legata anche in cielo...». Anche la *Glossa*[285] su *Matteo* 18 dà questa spiegazione. Non sembra che il papa basi la propria opinione su un luogo della Scrittura diverso da quello in cui il Signore disse a Pietro: «E a te darò le chiavi del regno dei cieli»; soprattutto quando il papa dice «a Pietro, che possiede le chiavi del regno...», come alludendo alle parole con le quali è affidato il potere a Pietro. Dunque, visto che i santi in quelle parole non vedono altro potere affidato a Pietro che il suddetto potere spirituale, come del resto afferma la generalità dei commentatori su quel passo e su *Matteo* 10 (2), allora non bisogna credere che il papa intenda altro.

Tuttavia quanto detto dal signore papa, cioè che Cristo ha dato a Pietro i diritti del regno celeste e terreno, potrebbe essere considerato vero anche in un altro modo, il terzo, cioè nel senso che Cristo gli ha dato l'autorità spirituale di unire i cittadini terreni ai cittadini del regno celeste. In questo senso Massimo il Confessore parla di Cristo nel *Sermo Prophetarum* quando dice: «Questo è quel grande re che viene per unire il regno terreno all'impero celeste»[286].

I dottori di diritto hanno elaborato un quarto modo di spiegare quelle parole di papa Nicola, che suona in questo modo: «Cristo ha concesso a Pietro i diritti dell'impero celeste e dell'impero terreno, cioè il diritto di comandare su coloro che si occupano delle cose celesti e su coloro che si occupano delle cose terrene, cioè i chierici e i laici, che sono come due pareti della Chiesa e il sommo pontefice comanda su di loro nelle cose spirituali».

[285] *Glossa ordinaria in Matthaeum*, c. XVIII, *amen dico*.

[286] MASSIMO IL CONFESSORE, *Homilia XXVII*, *Sermo in Epiphania* XI, PL 57, col. 285.

XV. Risposte al secondo senario di ragioni

Al settimo argomento – che l'imperatore compie il giuramento di fronte al papa – rispondo: l'imperatore Ottone I non giurò al papa se non per il regno italico, che aveva ricevuto come feudo dal papa stesso o dalla Chiesa. Inoltre giurò di restituire la terra del patrimonio di San Pietro che deteneva. Il giuramento non si estende alle altre parti del mondo, che non sono dell'impero o che non cadono sotto la donazione di Costantino[287].

All'ottavo punto – che il papa depone l'imperatore – rispondo: è vero che ciò avviene, per un motivo ragionevole, per chi ha ricevuto un feudo dal papa. Tuttavia questi argomenti sono argomenti di fatto e dicono che cosa avviene di fatto, non che cosa deve essere fatto. Potrebbero essere mostrati molti argomenti di fatto di senso contrario, come abbiamo mostrato nella soluzione al quinto argomento.

Il nono argomento, cioè che il papa ha trasferito l'impero, potrebbe essere risolto come l'argomento precedente.

In ogni caso si può dire che Costantino non consegnò mai l'impero alla Chiesa in senso assoluto, ma consegnò Roma, qualche provincia occidentale e le insegne imperiali perché la Chiesa disponesse di quelle province e trasferì la propria sede a Costantinopoli con tutta la dignità imperiale.

Si sostiene che il papa successivamente abbia trasferito l'impero dai Greci ai Germani. Rispondo: non trasferì la sostanza dell'impero, ma solo il nome, perché i Romani erano indignati che l'impero, o il nome dell'impero, fosse stato trasferito a Costantinopoli. Per questo motivo

[287] Anche lo scritto *Rex pacificus* fonda una solida argomentazione sulla impossibilità che Costantino potesse donare la terra francese al papa sul fatto che i Franchi non sarebbero mai stati soggetti all'Impero romano.

dopo che Carlo Magno che era stato chiamato a loro difesa ebbe vinto, lo acclamarono e gli diedero il nome di imperatore. Da quel momento fu come se l'impero si fosse diviso e furono in due a essere chiamati imperatori. Più precisamente, ciò avvenne non solo grazie al papa, ma grazie all'acclamazione e all'azione del popolo[288]. Il popolo infatti può assoggettarsi a chi vuole, se questo non è di pregiudizio ai diritti di altri. Ciò avvenne inoltre per un motivo necessario e razionale, cioè a vantaggio della loro difesa contro gli infedeli e contro i pagani, perché non sembrava che potessero essere difesi da altri. Questo i Romani poterono farlo di diritto, perché il popolo fa il re e l'esercito l'imperatore[289].

Quali altre argomentazioni vanno addotte? Tutto ciò avvenne per speciale consiglio di Dio in difesa della Chiesa, come fu mostrato all'imperatore Costantino, per convincerlo, tramite un angelo che gli apparve sotto la forma di un soldato.

E non c'è ragione per cui ciò che viene stabilito con una legge privata, venga innalzato da una legge pubblica. Tutte le cose relative a questo fatto si trovano nella *Cosmografia* e nelle *Cronache* di Ugo di Fleury nel libro V e nelle *Cronache* di Sigiberto[290]. Qualsiasi cosa sia stata fatta in questa situazione, il papa la ordinò nella misura in cui il potere gli fu donato da Costantino e ammetto che possa averlo fatto di diritto.

Al decimo argomento, ovvero che il papa ha la facoltà di rendere legittime delle questioni temporali, rispondo: egli può regolare le cose temporali nella propria terra, dove ha giurisdizione, ma in nessun altro luogo se non «per conseguenza», come nota Giovanni[291]. O meglio,

[288] L'espressione «populo acclamante et faciente», insieme alla successiva «populus facit regem et exercitus imperatorem», sottolinea, senza allontanarsi dal contesto proprio della discussione proposta dai trattatisti di parte papale, il ruolo efficiente del popolo nell'istituzione del governante, indicando così una fonte essenziale del potere civile.

[289] In questo modo, l'episodio del trasferimento dell'impero, apparentemente a vantaggio delle tesi papali, se analizzato secondo il diritto e non come semplice fatto, conduce Giovanni a mostrare il potere costituente del popolo di Roma e a formulare il principio generale che il popolo fa il re e l'esercito fa l'imperatore appoggiandosi al *Decretum*, ma anche alle cronache relative all'incoronazione di Carlo Magno. Cfr. anche n. 147.

[290] Le tre fonti sono tratte dallo *Speculum historiale* di VINCENZO DI BEAUVAIS, cit., p. 961.

[291] Si tratta di GIOVANNI TEUTONICO, *Glossa ordinaria Decretalium*, XII, 17.

non può regolare tali cose neanche per conseguenza in una terra a lui non soggetta; infatti, quanto dice la *Decretale*[292] – cioè che visto che il papa può amministrare le cose spirituali, allora per conseguenza può farlo indirettamente per le cose temporali – va inteso «in una terra a lui soggetta», dove, avendo egli entrambi i poteri, si intende che ciò che concede il potere maggiore lo concede anche il potere minore. Ma al di fuori di quel territorio ha il potere di regolare solo le cose spirituali, come nota la *Glossa ordinaria* nello stesso punto. Tuttavia dico che nel caso di persone che non possono legittimamente contrarre un matrimonio per la proibizione della Chiesa, perché a loro volta nate da un'unione illegittima, il papa può esercitare la sua dispensa ovunque e dare legittimazione su entrambe le cose, le temporali e le spirituali, dal momento che può ratificare quel matrimonio e può legittimare le persone a contrarre il matrimonio. Al contrario, se si tratta di persone che sono illegittime a causa di un matrimonio non legittimo per motivi inerenti al diritto naturale o divino, allora il papa non può esercitare ovunque la sua dispensa rendendoli legittimi nelle cose temporali[293].

Rispetto all'undicesimo argomento, ovvero che il papa talvolta ha sciolto i soldati dal giuramento di fedeltà, dico che questo è un argomento di fatto.

Tuttavia rispetto alla questione dei soldati franchi rispondo che essa fu più una dichiarazione di diritto[294], con cui si diceva che il giuramento nel caso specifico non li legava, che un vero scioglimento dal giuramento di fedeltà. Questo infatti si ottenne con il consenso del re

[292] *Decret.*, IV, XVII, c. XIII «Per venerabilem», coll. 714-715.

[293] Giovanni sta qui seguendo il ragionamento della «Per venerabilem». Va tenuto presente che la legittimazione dei matrimoni ha una immediata valenza temporale; si pensi al problema della successione dinastica o ereditaria, ai matrimoni tra consanguinei, che trovano un limite nel diritto naturale come sembra osservare Giovanni, o alla validità del matrimonio in generale e dunque alla legittimità della prole. Si tratta quindi di una materia in cui l'aspetto giuridico o politico in senso proprio e l'aspetto sacramentale e dunque spirituale sono inestricabilmente connessi. Qui Giovanni vuole evitare che tale nodo possa essere utilizzato per dichiarare che tutto ciò che è temporale debba essere legittimato dallo spirituale.

[294] Con «declaratio iuris», Giovanni intende qui la capacità del papa di definire ciò che si deve fare in conformità con la legge divina, senza che questo implichi un potere coattivo e, nel caso specifico, neppure lo scioglimento in senso proprio del giuramento.

che, forse consapevole della propria inadeguatezza, volendo essere libero di pregare scelse la vita monastica; in questo caso i baroni poterono procedere alla scelta di un altro, come dichiarato nella risposta del papa.

Tuttavia bisogna considerare che il vassallo è legato al signore da un duplice vincolo: un vincolo naturale, cioè dato dal beneficio che egli ha ricevuto dal signore con l'onore vassallatico e a una determinata condizione, e il vincolo del giuramento. Ma il papa non può sciogliere dal vincolo naturale, anche se può dichiarare che nel caso in cui il principe fosse eretico il vassallo non è tenuto a seguire il signore, ma deve sottrarsi all'obbligo feudale e rendere il feudo. Il papa può sciogliere dall'obbligo del giuramento per un motivo ragionevole ed evidente e con buona fede e questo scioglimento non può essere considerato valido in altro modo presso Dio, perché al papa, come è detto sopra, secondo quanto dice l'Apostolo (*1 Cor* 3,9), non è conferito il potere per distruggere, ma per edificare. Qualunque cosa sia riguardo al giuramento, rimane sempre l'obbligo naturale, che è associato alla cosa di cui si beneficia, a meno che il feudo non venga restituito.

Al dodicesimo argomento – che il papa deve giudicare su ogni delitto – rispondo che è chiaro da quanto detto sopra, nel capitolo tredicesimo all'inizio, che questo è vero quando la questione tratta del peccato, cioè quando bisogna dire se una cosa sia peccato o non lo sia, sia lecita o non lo sia. Questo infatti è stabilito dal diritto naturale o dal diritto divino; in questo modo diventa di pertinenza ecclesiastica. Ma il papa non giudica sul peccato connesso a una punizione civile, che viene determinato in conformità con le leggi umane. Oppure l'affermazione va intesa nel senso che il papa giudica ogni delitto nel foro della coscienza, dove deve credere alla persona che si confessa.

XVI. Risposte al terzo senario di ragioni

Al tredicesimo punto, relativo alla denuncia, rispondo: il papa stesso dà una risposta in quella decretale[295]. La denuncia infatti non dà al papa una giurisdizione, perché in questo modo la giurisdizione dei prìncipi potrebbe essere totalmente annullata, dal momento che ogni causa potrebbe essere denunciata apertamente al papa. Tuttavia come dice il papa in quel luogo egli non intende giudicare su questioni riguardanti il feudo – su cui spetta al re dei Franchi giudicare, eccetto nel caso in cui per diritto comune questa facoltà sia venuta meno in qualcosa, o per uno speciale privilegio o per una consuetudine contraria – ma intende giudicare relativamente al peccato. Infatti la censura del peccato senza dubbio spetta al papa, come egli stesso afferma, e le prove lì addotte si riferiscono a questo caso.

Al quattordicesimo argomento (*Mt* 18,15-17), basato sui passi «se tuo fratello peccherà contro di te...» e «dillo alla Chiesa», rispondo: Crisostomo spiega «"Alla Chiesa" cioè a coloro che guidano la Chiesa». In verità se la Chiesa è intesa non solo come congregazione di chierici, ma in generale si chiama «Chiesa» la comunità dei fedeli, allora guidano la Chiesa entrambi, il giudice ecclesiastico nelle cose spirituali, il giudice secolare in quelle temporali[296]. Oppure si può intendere quanto detto da Crisostomo come riferito ad una questione rela-

[295] Come abbiamo visto nel capitolo XII, al tredicesimo punto, i sostenitori del papa riportavano la *Decret.* II, I, c. XIII «Novit ille», coll. 242-243, per dimostrare che il governante che subiva un'ingiustizia da un altro principe poteva denunciare l'ingiustizia al papa.

[296] Nel libello *Antequam essent clerici*, cit., la considerazione dell'unità della Chiesa, composta da chierici e laici, conduceva ad una violenta polemica contro gli ecclesiastici, colpevoli del tentativo di appropriarsi della libertà della Chiesa escludendo i laici.

tiva al peccato. Per questo la *Glossa* di quel passo spiega: «"Sulla parola di due o tre"...», cioè «se dice che non è peccato, in modo che provino che lo sia»[297]. Così infatti se non se ne sarà persuaso, bisogna dirlo alla Chiesa che giudica sul peccato.

Al quindicesimo argomento, cioè che Teodosio stabilì etc., rispondo: come notano i giuristi su quello stesso passo, la legge di Teodosio è stata abrogata. Innocenzo III la presenta proprio perché la ragione della legge mantiene il suo vigore ed è utile conoscerla per sapere quanta devozione abbia avuto il legislatore riguardo alla Chiesa. Per evidenziare questo fatto è stata inserita nel corpo del *Decretum*, XI, q. I, «Quicumque vitam habens»[298].

Più in generale possiamo anche osservare che per deliberazione dei prìncipi può essere permesso che il giudice ecclesiastico giudichi su queste cose. Ma anche se gli è concesso grazie ai prìncipi, non si può concludere che gli sia concesso in quanto vicario di Cristo. Piuttosto si potrebbe concludere il contrario e affermare che i prìncipi potrebbero revocare ai giudici ecclesiastici i loro privilegi e i loro favori e quelli dei loro predecessori, anche se non dovrebbero farlo, come da parte loro i pontefici revocano o possono revocare i loro favori ai prìncipi.

Al sedicesimo argomento, basato su quel passo del *Deuteronomio* «quando ti sembrerà...», rispondo: c'è un solo caso speciale nel quale si può fare appello dal giudice secolare a quello ecclesiastico, cioè nel caso in cui il giudice secolare sia dubbioso, soprattutto su una questione relativa al peccato. Oppure bisogna dire che non ci si rimette soltanto al sacerdote, ma anche al giudice «in carica in quel tempo», come dice il passo, che va inteso come giudice secolare. Così uno giudicherà riguardo alle cose spirituali e l'altro riguardo a quelle secolari. Per questo si dice precisamente: «Al sacerdote dell'ordine dei Leviti e al giudice...», e così spiega la *Glossa*[299].

Al diciassettesimo argomento, cioè che «il papa può più...», rispondo: è un argomento valido in sé in relazione al maggiore o minore grado di ordinazione sacerdotale, nel senso che se un vescovo può ordinare un sacerdote, allora può ordinare anche un diacono. Tutta-

[297] *Glossa ordinaria in Matthaeum*, XVII, 5.
[298] *Decr.*, C. XI, I, c. XXXV, col. 636.
[299] *Glossa ordinaria in Deuteronomium*, XVII, *Si difficile*.

via non ha valore in cose di ordine o genere diversi, come se mio padre, che ha potuto generare un uomo, potesse generare anche un cane, oppure come se un sacerdote, che può assolvere qualcuno dal peccato, potesse assolvere qualcuno dal pagare un debito[300].

Sul diciottesimo argomento, che le cose temporali sono indirizzate alle cose spirituali etc., la risposta è evidente dalle cose già dette nel capitolo VII.

[300] Argomento simile nella *Quaestio in utramque partem*, risp. XIX.

XVII. Risposte al quarto senario di ragioni

Rispetto alla diciannovesima ragione, relativa ai lasciti testamentari e alle restituzioni, rispondo: i lasciti in quanto riguardano le cause pie sono di pertinenza del diritto ecclesiastico, che è spirituale, come dicono gli ecclesiastici, e in particolare quando tali lasciti sono totalmente privi di ulteriore specificazione. In quel caso infatti possono essere definiti dal giudice ecclesiastico nel rispetto di quanto espresso dalla volontà del testatore. Non mi sembra che si possa cambiare legalmente la volontà del testatore in ragione della mancanza di una specificazione particolare, cioè ad esempio che si possano trasferire cento libbre che un testatore ha lasciato in eredità ai poveri della città o della diocesi di Parigi, ai poveri della diocesi di Chartres. Tuttavia il principe, che comanda su entrambe le diocesi o province, per un motivo ragionevole potrebbe decidere questo trasferimento e donazione del lascito, dal momento che egli stesso appartiene alla diocesi nominata e non è estraneo ad essa.

Rispetto al problema delle restituzioni, non vedo perché non possano essere fatte tramite la saggezza di qualche uomo buono per usi pii a vantaggio comune, laddove ci fosse necessità imminente o immediata utilità; soprattutto potrebbe essere fatto tramite la saggezza del principe che vigila sull'utilità comune. Quando i beneficiari sono sconosciuti, egli potrebbe distribuirli proprio in base alla necessità o all'utilità comune. Quindi, sebbene sia l'ecclesiastico a giudicare la colpa di usura, e per questo è lui che deve giudicare ciò che deve essere restituito, tuttavia spetta al principe, che è giustizia animata e custode del giusto, il compito di imporre la restituzione e la punizione. La stessa cosa accade negli altri contratti, come nel caso del giudizio delle eresie, nel quale sembrerebbe meno coinvolto, che è di pertinenza del giudice ecclesiastico, come vediamo in *Extra, De hereticis*,

«Ad abolendam»[301] e capitolo seguente «Vergentis»[302]. Tuttavia nel caso in cui i prìncipi siano negligenti nell'eseguire la punizione, il papa può riprenderli e punirli; ciò è permesso, come nota Innocenzo III, in base al consenso dell'imperatore regnante. Ancora, per il fatto che il vescovo della città riceve dall'imperatore la facoltà di esigere e di ricevere i beni di amministrazione e di esercizio quando il testatore non ha indicato un esecutore, come si dice in *De sacrosantis episcopis*, § «Nulli licere»[303], il vescovo, dopo aver ottenuto il denaro, dovrà rendere nota al governatore della provincia la quantità e il momento in cui lo ha ottenuto, come è detto sempre nello stesso luogo. Ancora la legge *De petenda hereditate*, § «Hereditas»[304], alla quale i canonisti si rimettono, stabilisce che la difesa e l'esecuzione delle ultime volontà, come anche le altre cose che si riferiscono alle pie cause, non sono solo di pertinenza del pontefice, ma soprattutto del principe e stabilisce alla fine che per autorità secolare e pontificia, cioè secondo l'autorità del principe e del pontefice, gli eredi sono costretti a rispettare le ultime volontà. Inoltre nel caso di una restituzione di ciò che è di altri, sembra che la materia sia più riferibile all'ambito del diritto civile che a quello delle cause pie. Perciò ritengo che non sia opportuno che questa restituzione avvenga solo tramite il giudice ecclesiastico, ma che sia di maggiore pertinenza del principe, anche se potrebbe essere fatta forse con il saggio intervento di qualche uomo buono.

Al ventesimo argomento, cioè che le cose corporali sono rette dalle spirituali e che dipendono da esse come da una causa, rispondo: l'argomento, così come è posto, è debole sotto molti aspetti.

In primo luogo perché suppone che il potere regale sia un potere corporale e non spirituale e che si occupi dei corpi e non delle anime, ma questo è falso, come abbiamo già mostrato[305]. Infatti non è indirizzato a un qualunque bene comune dei cittadini, ma a quel particolare bene che è il vivere secondo virtù e per questo dice il Filosofo

301 *Decret.*, V, VII, c. IX «Ad abolendam», col. 780.
302 *Decret.*, V, VII, c. X «Vergentis», coll. 782-783.
303 *Codex*, I, III *Nulli licere*, 28.
304 *Digesta*, V, III *De hereditatis petitione*, 50, p. 87.
305 La separazione rigida dei due ambiti, così come riportata e contestata da Giovanni, è criticata, da una posizione teocratica, anche da GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano*, p. 224, che forse la riferisce a Egidio Romano.

nell'*Etica*[306] che lo sforzo del legislatore è quello di rendere gli uomini buoni e condurli alla virtù. Inoltre nella *Politica*[307] si dice che come l'anima è migliore del corpo, così il legislatore è migliore del medico, perché il legislatore ha cura delle anime e il medico dei corpi.

In secondo luogo l'argomento è debole perché non è vero che qualunque potere secolare è istituito, indirizzato e mosso da un potere spirituale. Infatti in una casa ordinata l'educatore o l'istitutore dei costumi, che ha un potere spirituale, non istituisce il medico, ma entrambi sono posti dal padrone della casa, e neppure dirige il medico in quanto medico, ma solo per accidente, nel caso in cui il medico voglia essere istruito nell'onestà o nella cultura. Allo stesso modo il papa non ha istituito il re, ma entrambi sono stati istituiti da Dio nel loro modo proprio; il papa non dirige il re in se stesso, in quanto re, ma per accidente, per il fatto che il re è un fedele. In questo il papa lo istruisce sulla fede, non certo sul governo. Quindi il re è sottomesso al papa in quelle cose in cui un potere supremo lo ha sottomesso al papa, cioè soltanto nelle cose spirituali.

È anche chiaro che l'argomento è debole e che è più a nostro favore che contro di noi se consideriamo alcuni esempi: i corpi celesti sono certo mossi al loro fine e sono governati e indirizzati dagli angeli, tuttavia essi non sono prodotti dagli angeli, ma sono stati creati da Dio direttamente.

Dovremmo in questo modo concluderne piuttosto che il potere terreno proviene da Dio senza mediazione, sebbene esso sia diretto alla vita beata dal potere spirituale.

Al ventunesimo punto, che fa riferimento in primo luogo a quanto dice Ugo di San Vittore[308], cioè che il potere spirituale ha istituito il potere temporale, rispondo che le cose dette da Ugo non sono interpretate correttamente e hanno poca forza. D'altra parte si può dire, come dice Agostino nel *De diversis quaestionibus*[309], che è tipico della Sacra Scrittura dire che una cosa avviene, per indicare il momento in cui essa viene resa manifesta. È allora in questo senso che Ugo diceva che il potere spirituale istituiva quello regio, non certo nel

306 ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, II, 1.

307 ARISTOTELE, *Politica*, IV, 4.

308 UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, 2. 2. 4, PL 176, col. 418.

309 AGOSTINO, *De diversis quaestionibus*, I, 69, 4.

senso che dovesse costituirlo, essendo costituito da Dio e dal consenso e dalla scelta del popolo[310], ma perché con l'unzione rendeva manifesta l'istituzione e la scelta della persona.

A quanto si afferma come ventiduesimo argomento, cioè che l'uomo spirituale giudica tutte le cose e non è giudicato da nessuno (*1 Cor* 2,15), rispondo: anche se questo riferimento testuale viene spesso considerato a vantaggio dell'autorità del papa e in diverse situazioni, tuttavia essa non è pertinente perché in questo caso l'uomo spirituale non va inteso nel senso del potere spirituale posseduto dal giudice ecclesiastico. Infatti, talvolta colui che ha questo potere è l'«uomo naturale»[311], come dice il passo, ma si dice uomo «naturale» nel senso che ha vita e sensi. Certamente si usa quest'espressione anche per indicare la vita che qualcuno conduce con dissolutezza dell'anima, senza sostenerla e governarla con lo spirito. Senza dubbio è «uomo naturale» colui che affidandosi al senso naturale giudica su Dio seguendo l'immaginazione materiale, la lettera della legge o i princìpi fisici. Mentre è detto «spirituale» un uomo per la vita e per la scienza. È spirituale la vita di chi ha lo spirito di Dio a governare la sua anima; è spirituale la scienza di chi giudica non secondo il senso umano, ma con la guida dello Spirito Santo, chi giudica con la fede riguardo a Dio in modo certissimo e da credente, per cui «giudica tutte le cose», come spiega la *Glossa*: «Con fede certa delle cose dello Spirito»[312]. E il passo «egli non è giudicato da nessuno», la *Glossa* lo spiega: «cioè si intende se comprenda bene o male», o «"non è giudicato da nessuno", cioè rimproverato»[313]. Girolamo e Agostino[314] spiegano così e la lettera dell'Apostolo, nel seguito, rende chiaro il senso.

[310] «Populo consentiente et eligente», formula analoga a quella già vista in n. 288.

[311] Il passo di Paolo distingue, nel testo latino, tra «homo animalis» qui tradotto come «uomo naturale», definito dalla dimensione naturale del vivere, contrapposto a «homo spiritualis», colui che assume una dimensione spirituale. L'apparentemente curiosa argomentazione di Quidort vuole evidenziare che per «spirituale» qui non si deve intendere «dotato di potere ecclesiastico» e «animalis» non è il laico in quanto tale. In questo modo viene smontata l'esegesi teocratica che poneva nella ingiudicabilità dell'uomo spirituale uno dei fondamenti teologici della superiorità papale.

[312] *Glossa ordinaria in I Corinthianos*, c. II, *omnia*.

[313] *Ivi*, *iudicatur*.

[314] *Ibid.*

Al ventitreesimo argomento, basato sull'ordine dei fini, rispondo: l'argomento difetta in molti punti.

In primo luogo se un'arte a cui spetta un fine superiore, agisce e comanda su un'arte a cui spetta un fine inferiore, ciò non avviene certo in senso assoluto, ma in relazione al suo specifico fine ultimo, e questo è in qualche modo dimostrato da quanto è stato già detto.

Più in generale, l'argomentazione è debole perché un'arte superiore non sempre comanda necessariamente su quella inferiore, esercitando su di essa un'autorità e istituendola, ma comanda solo indirizzandola. Come nel caso del medico, che istruisce colui che prepara le erbe medicinali e giudica se lo fa in modo corretto, ma non lo istituisce né lo destituisce. Infatti esiste qualcuno che è superiore ad entrambi – cioè superiore al medico e a chi prepara le erbe medicinali – che amministra l'intero ordine della città. Questi è il re o il signore della città. Costui, se colui che prepara le erbe medicinali non lo fa come conviene alle esigenze del medico ha il potere di istituirlo o destituirlo; in questo modo tutto il mondo è come una città nella quale Dio è il potere supremo che ha stabilito entrambi, il papa e il principe, etc.

Questa argomentazione difetta pure in un terzo senso, anche se sembra presentare qualcosa di persuasivo, cioè quando afferma che quanto spetta a un'arte inferiore non ha in sé la ragione di ciò che essa ritiene buono e desiderabile, ma la possiede solo in quanto è indirizzata a un fine superiore, che concerne un'arte superiore – come nel caso della preparazione delle medicine che ha il proprio scopo non in sé, ma nella salute, che è l'oggetto del medico. Tuttavia questo argomento perde qualsiasi elemento persuasivo nel caso in cui un'arte inferiore abbia in sé la ragione di ciò che considera buono e desiderabile. Vivere secondo virtù appartiene a quest'ultimo caso. Infatti molti sono i beni e le cose desiderabili che il vivere secondo virtù ritiene tali e rivolti a sé, come dice il Filosofo nell'ottavo libro dell'*Etica*[315] per quanto riguarda l'amicizia, e nel decimo libro per quanto riguarda il sapere, il vedere e altre cose simili.

Questa ragione è debole in un quarto senso perché si può concedere che essa abbia valore in alcuni casi particolari, ad esempio quan-

[315] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VIII, 2; X, 3. Giovanni, pur non negando la maggiore importanza del fine del potere spirituale, sottolinea l'autonomia del fine della comunità civile.

do il fine inferiore conduce al fine superiore solo in un modo determinato e perciò, se quel determinato modo viene meno, allora viene meno in assoluto e risulta inutile. Ma quando il fine inferiore si indirizza al fine superiore in vari modi, allora se uno di quei modi viene meno non è necessario che il potere che lo presiede venga destituito come se fosse inutile. Infatti esiste un'altra modalità di connessione al fine e tale modalità forse è nota solo al supremo potere ed è proprio per quella modalità che il potere inferiore deve utilmente rimanere. Questo è il caso del potere regio. Infatti grazie a questo potere il popolo è diretto a Dio non solo quando il re usa quel potere come re, ma anche quando se ne serve come tiranno, dal momento che la tirannia è utile a punire i peccatori[316]. Lo afferma *Giobbe* (34,30) quando dice che Dio fa regnare l'ipocrita per i peccati del popolo, per mettere alla prova la pazienza dei sudditi o per costringerli a rifugiarsi in Dio, che è l'unico che può trasformare i cuori dei re, come dice Salomone (*Prv* 21,1): «Il cuore del re è in mano al Signore ed Egli lo dirige ovunque voglia ». Dio può anche eliminare i tiranni che egli considera indegni di conversione, secondo quanto dice il libro della *Sapienza* (10,15): «Dio distrusse i troni dei superbi e fece sedere i miti al loro posto». In *Ezechiele* (34,10) si dice: «Libererò il mio gregge dalla bocca di chi pasce se stesso».

Al ventiquattresimo argomento, cioè che il papa deve trasmettere le leggi e che il principe non può fare leggi, né applicarle fino a quando non siano state approvate dal papa, rispondo che è falso, come afferma espressamente papa Leone Magno quando scrive a Lotario Augusto, in *Decretum* X, «De capitulis»[317]: «I capitoli e i precetti imperiali, vostri e dei vostri predecessori, sono da conservare e custodire in

[316] Sembra di poter osservare che qui vengano fusi insieme un argomento metafisico, quello dell'ordine dei fini, che Giovanni spiega nella prima parte del suo ragionamento, e un argomento etico-salvifico, rappresentato dall'idea che anche un cattivo potere possa avere una funzione positiva nell'economia della salvezza. Questa seconda parte dell'argomentazione, che si fonda in parte sulle narrazioni dell'Antico Testamento, è sviluppata ad esempio già nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, ma è molto comune nei trattatisti politici, soprattutto in riferimento al tema della tirannia, che spesso, pur essendo vista come una degenerazione del potere, viene considerata un possibile strumento divino per punire il popolo o per migliorarlo.

[317] *Decr.*, X, c. IX, col. 21.

modo irrefragabile, riconosciamo che ora e in eterno sono da mantenere in tutti i modi, per quanto abbiamo potuto e possiamo con il favore di Cristo. E se mai qualcuno vi abbia detto altro o vi dirà altro, sappiate che egli sarà senza dubbio considerato un mentitore». Il papa non ha mai revocato le leggi con i suoi canoni, se non per le cause spirituali, e il papa non potrebbe abrogare leggi se non quelle di sua competenza, come dicono Giovanni Teutonico e altri[318].

Affermare invece, come questi maestri dicono, che il papa trasmette le leggi ai prìncipi e che il principe non può assumere leggi da altre fonti se non sono state prima approvate dal papa, significa distruggere completamente il regime regale e politico e cadere nell'errore di Erode che credeva e temeva che Cristo avrebbe distrutto il regno terreno. Infatti il Filosofo nel libro I della *Politica*[319] afferma che il principato è regale solamente quando qualcuno comanda secondo le leggi che egli stesso ha istituito. Quando invece non comanda secondo una sua determinazione, né secondo le leggi che egli stesso stabilisce, ma secondo le leggi che i cittadini o altri hanno stabilito, il principato si dice civile o politico, ma non regale. Dunque se nessun principe governasse il regno, se non con leggi del papa o dal papa in precedenza approvate, nessuno comanderebbe con un principato regale o politico, ma solo papale. Questo significa distruggere il regno e svuotare ogni antica forma di governo[320].

[318] *Glossa ordinaria decreti*, X, 9.

[319] ARISTOTELE, *Politica*, III, 13-15.

[320] La conclusione stringente e consequenziale di Giovanni è particolarmente lucida e pone il problema del sorgere di un «principato papale» come forma di governo che sfugge alle classificazioni aristoteliche e svuota di senso i modi stabiliti della convivenza politica. Molto suggestiva la scelta lessicale di Giovanni, che forse ha dei richiami paolini: «regnum destruere» e «principatum antiquum evacuare». Le pretese papali sembrano da queste affermazioni portare il disordine nel cuore delle istituzioni cristiane, rendendo quasi impossibile il compito stesso di pensare il politico. In questo modo è qui già avvertito il nodo del problema di cui si farà carico Marsilio da Padova nel *Difensore della pace*.

XVIII. Risposte al quinto senario di ragioni

Al venticinquesimo argomento, che sostiene che il sacerdozio è regale perché i sacerdoti sono re[321], rispondo: è chiaro da quanto già detto che il sacerdozio è detto regale, non per il regno terreno, ma per il regno celeste, verso il quale ci indirizza e ci dirige. Oppure, secondo l'intenzione del beato Pietro (*1 Pt* 2,9) ci si riferisce a tutti i fedeli giusti che, in quanto sono una cosa sola con il capo, cioè Cristo, in Lui sono re e sacerdoti, cioè si attribuisce alle membra quello che è del capo secondo la regola di Ticonio[322]. Oppure si dicono re perché in essi regna il loro re, Cristo, e si dicono sacerdoti perché offrono a Dio il sacrificio di lode e dell'anima contrita, che anche tutti i giusti offrono.

Al ventiseiesimo punto, relativo al fatto che nell'Antico Testamento il re era unto dal sacerdote, rispondo: non è necessario per la perfezione del potere secolare che esso venga unto. Infatti prima che si instaurasse l'uso di ungere i re nel popolo ebraico ci furono condottieri come Mosè e i loro successori tramite i quali il Signore provvedeva al suo popolo. L'unzione non è neanche necessaria per il re, che ha un'autorità più perfetta di quei condottieri, perché altri popoli hanno re che non vengono unti.

In quel popolo invece l'unzione dei re aveva il valore di mistero e di rappresentazione del Cristo re, che sarebbe nato da quel popolo. Egli è unto con «olio di grazia e di esultanza» dinanzi a coloro che so-

[321] Sarà l'argomento cardine del *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo.

[322] TICONIO, *Liber de septem regulis* 1, PL 18, 16. Le regole di Ticonio sono essenzialmente regole retoriche applicate all'esegesi biblica. In questo caso ciò che si dice della parte più importante, il capo del corpo mistico, cioè Cristo, si può predicare della membra a esso unite. Il passo a cui si riferisce Giovanni è presente in AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, cap. XXXI, 47.

no suoi fedeli; così quell'«olio» era rappresentato dall'olio dell'unzione dei re di quel popolo. La stessa cosa si osserva anche presso i re cristiani che si professano membra di Cristo. Non c'è infatti un'incongruenza nel fatto che i re del popolo di Dio siano autentici re e siano anche figura di un re più eccelso. Come dice Agostino: «In verità questa unzione regia veniva fatta dal sacerdote come a significare che da quel popolo sarebbe nato colui che sarebbe stato re e sacerdote, cioè Cristo»[323].

Poiché molte delle istituzioni di quel popolo hanno un valore figurale, esse non sono da trasferire al popolo cristiano; infatti nel Nuovo Testamento non leggiamo che i sacerdoti debbano ungere i re e del resto questa pratica non è neppure osservata da tutti i re cristiani, come è evidente nel caso dei re degli Ispani. Dunque questo argomento non è pertinente.

Più in generale anche quell'unzione era una consacrazione di re, ma consacrare, secondo Papia di Gerapoli, è dare a Dio. Risulta allora evidente che questo argomento non ci fa concludere che il sacerdozio sia più grande del potere regio nelle cose temporali e nelle cause secolari, ma solo nelle cause di Dio. Allo stesso modo, per il fatto che i peccati dei re vengono espiati con delle donazioni ai sacerdoti non si prova che il sacerdozio sia maggiore del potere regale, se non solo in quelle cose che appartengono a Dio, come si dice in II, q. VII, «Nos si incompetenter», § «Cum David»[324].

È anche chiaro che questo argomento non è stringente, per il fatto che nell'Antico Testamento i sacerdoti che ungevano i re erano senza dubbio loro sottomessi.

Al ventisettesimo punto, ovvero che senza giustizia non può essere governata la cosa pubblica, rispondo: bisogna dire che le virtù morali acquisite possono essere perfette senza le virtù teologiche e non sono portate al loro compimento da queste ultime[325], eccetto che per una qualche perfezione incidentale, come ha accennato Agostino ri-

[323] AGOSTINO, *Enarratio in Ps. 44*, 19.

[324] *Decr.*, II, VII, c. XLI, coll. 496-497.

[325] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, LXVIII, VIII. Giovanni, pur partendo da Tommaso, accentua la separazione tra virtù morali e teologiche, rifiutando una rigida subordinazione delle prime alle seconde. In questo modo ribadisce l'idea dell'autonomia dell'esperienza politica e della sua teorizzazione.

portato nelle *Sentenze* di Prospero[326]. Per questo, anche se non è Cristo a governare, quel tipo di giustizia necessaria al regno è vera e perfetta, perché il regno è indirizzato al vivere in conformità con la virtù morale acquisita. Questa virtù può poi essere perfezionata tramite certe virtù ulteriori. Oppure si può intendere che Agostino affermi che non c'è vera giustizia dove non è Cristo a governare, non perché non ci possa essere effettivamente, ma perché non c'era giustizia, neppure morale acquisita, tra coloro che credevano di serbare la giustizia servendo i demoni e gli idoli. È contro costoro che Agostino dice che non serbavano la vera giustizia. Si potrebbe anche intendere che la comunità del popolo cristiano non è retta giustamente se non è il papa a governare le cose spirituali, in quanto è vicario di Cristo, oppure che la giustizia può essere preservata solo obbedendogli nelle cose spirituali, come è giusto.

Al ventottesimo argomento, cioè che è necessario che i poteri provengano da Dio secondo un certo ordine, rispondo: essi presentano un ordine di dignità, come è stato detto, ma non di causalità, perché non derivano l'uno dall'altro. Allo stesso modo tutti gli angeli sono creati da Dio secondo un ordine di dignità, perché uno è sempre più nobile dell'altro nella gerarchia dei compiti, ma qui non si trova un ordine causale per cui un angelo deriva dall'altro, dal momento che tutti sono stati creati immediatamente da Dio. L'intenzione dell'Apostolo (*Rm* 13,1) sembra del resto dimostrare che l'ordine di qualsiasi cosa è in connessione con il suo fine proprio e non che l'ordine di una cosa è in relazione all'ordine di un'altra e questo risulta evidente quando parla del principe, che è al servizio di Dio nel punire, etc.

Sul ventinovesimo argomento, che pone in evidenza che il capo è uno solo, si può dire che una è la Chiesa, uno è il popolo cristiano, uno il corpo mistico. Ma di certo l'unità non è in Pietro o in Lino, ma in Cristo, che in senso proprio e sommo è il solo il capo della Chiesa da cui discendono entrambi i poteri nei loro diversi gradi, come leggiamo in *Ef* (1,22): «Tutto ha sottomesso ai suoi piedi e Lo ha costituito capo su tutta la Chiesa, che è il suo corpo»; Ambrogio spiega che è capo secondo l'umanità, e nel capitolo V (23) della *Lettera agli Efesini* si dice che Cristo è il capo della Chiesa.

326 PROSPERO DI AQUITANIA, *Sententiarum liber unus*, VII, PL 51, col. 428.

Tuttavia si può dire che il sommo pontefice è capo per la sua importanza nell'ordinamento dei ministri della Chiesa, in quanto egli è il ministro più importante e da lui, come principale vicario di Cristo nelle cose spirituali, dipende tutto l'ordine dei ministri come se fosse vertice e architetto; allo stesso modo la Chiesa di Roma è senza dubbio a capo di tutte le Chiese. Tuttavia non è capo nel governare l'amministrazione delle cose temporali, ma ogni re è capo del suo regno e l'imperatore, se c'è, è capo del mondo.

Dobbiamo anche qui considerare che alcuni si sforzano di interpretare il fatto che la gerarchia ecclesiastica abbia bisogno di un sommo monarca, cioè di un sommo pontefice, per spiegare che i re e i prìncipi sono sottomessi al sommo pontefice nelle cose temporali. In questo modo nel sommo pontefice risiederebbero entrambi i poteri, quello spirituale e quello temporale, cosa che essi stessi illustrano ampiamente.

Ma, a dire il vero, proprio dall'argomento della gerarchia ecclesiastica può essere dimostrata piuttosto l'opinione contraria alla loro. Infatti nella gerarchia ecclesiastica, secondo il beato Dionigi, nel grado più basso, come se fossero imperfetti, ci sono i laici con i loro re, che tuttavia possono essere resi perfetti; sopra di loro ci sono i perfetti e più sopra ci sono coloro che sono ancora più perfetti, come gli uomini ecclesiastici. Nel vertice supremo c'è il sommo monarca di tutti, cioè il papa. Risulta però dalla dottrina dello stesso Dionigi che i gradi più bassi sono ricondotti a quelli superiori tramite gradi intermedi, e che i gradi supremi non portano a perfezione i gradi più bassi della gerarchia senza mediazioni, ma tramite gradi intermedi[327]. Il sommo

[327] DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, V, PG 3. Il tema della gerarchia e dei gradi gerarchici, che si fonda su Dionigi ma è legato più in generale anche a temi metafisici di derivazione neoplatonica, è molto presente nella trattatistica politica. Per Giovanni Dio può saltare l'ordine delle mediazioni delle cause e ovviamente non dipende da esse, ma tale potere, che in primo luogo è lo spazio d'azione del «creare et in nihilum redigere», non appartiene all'ordine gerarchico stesso. Le categorie «gerarchiche» dello Pseudo Dionigi sono una fonte comune a tutti i trattatisti politici della disputa, che le utilizzano in sensi diversi. Mentre in Egidio l'azione del papa viene assimilata in certo modo a quella del Dio creatore, che è oltre la gerarchia, in Giovanni si fa appello alla necessità di rispettare i livelli intermedi del potere nella struttura gerachica. Sul valore politico ed ecclesiologico della gerarchia e la sua derivazione dionisiana si vedano D.E. LUSCOMBE, *The Lex*

pontefice non ha dunque un potere generale e immediato sui laici, se non nella misura in cui ne hanno i gradi intermedi della gerarchia, come i vescovi e gli abati, in forma immediata e più ristretta. Infatti anche se nella gerarchia angelica il monarca supremo, cioè Dio, può operare qualcosa rispetto al più basso grado degli angeli – cosa che qualcuno dei gradi intermedi non può fare –, come creare e ridurre al nulla, tuttavia Egli non può fare questo in quanto è parte dell'ordine gerarchico, ma in quanto è Dio creatore[328]. Poiché allora alcuni non ritengono che in questi gradi intermedi più perfetti ci siano entrambi i poteri che si esercitano sul popolo dei laici, spirituale e temporale, ma solo quello spirituale, è chiaro allora che per quanto riguarda questo ordinamento della gerarchia ecclesiastica, il sommo pontefice, come apice della gerarchia, avrà solo il potere spirituale, sebbene in una forma più generale, perché dovunque operante.

È questo il motivo per cui Bernardo nel terzo libro *Ad Eugenium* in riferimento al suddetto ordine gerarchico, non attribuisce nessun potere al papa che non attribuisca anche ai prelati inferiori, anche se al papa lo attribuisce in grado sommo. Quindi dice: «Sbagli se pensi che il tuo potere apostolico in quanto più alto sia il solo istituito da Dio. Se tu credi questo, ti allontani da colui che dice: "Non c'è potere se non da Dio". Per questo egli continua così: "Chi resiste al potere, resiste all'ordine di Dio" e anche se questa affermazione è fatta a tuo favore, non è fatta esclusivamente a tuo favore. Da ultimo dice la stessa cosa: "Ogni anima è sottomessa ai poteri più elevati". Non dice "al più elevato" come se fosse uno, ma "elevati" in quanto sono molti. Quindi il tuo non è il solo potere che discende da Dio: ci sono anche poteri medi e poteri inferiori»[329]. Ecco, è chiaro che egli non dà nessun potere al papa in questo ordine gerarchico che non dia ai pre-

Divinitatis in the Bull Unam Sanctam of Pope Boniface VIII, in *Church and Government in the Middle Ages*, ed. C.N.L. Brooke - D.E. Luscombe - G.H. Martin - D. Owen, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourne 1976, pp. 205-211; E. ANCONA, Reductio ad unum. *Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni medievali*, Cusl Nuova Vita, Padova 1999 e ID., *Mediazione e immediatezza nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, "Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale", XXII (1996), pp. 491-502.

[328] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, Iª, q. 104, a. 3.

[329] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, III, 4.

lati intermedi, sebbene nel papa lo ponga in grado sommo. Da questo appare chiaro che, visto che i cosiddetti prelati intermedi ricevono da Cristo il potere spirituale e non altro, allora non può essere che il papa come singolo abbia il potere temporale per il semplice fatto di essere il sommo apice della gerarchia della Chiesa. E questo è quanto dicono i santi: in *Matteo* 16 (18 ss.) si legge che Cristo non ha dato alcun potere a Pietro che non abbia dato anche agli altri Apostoli, vescovi e sacerdoti, anche se Pietro ha ricevuto le chiavi in un modo speciale per il primato avuto da Cristo, come dicono Rabano[330] e la *Glossa*[331]. Per questo motivo quello che viene detto a Pietro singolarmente, in *Matteo* 16, è detto a tutti, in *Matteo* 18, con le parole: «Qualunque cosa legherete...», e in *Giovanni* 20 è detto a tutti: «Ricevete lo Spirito Santo; a coloro a cui rimetterete...», che Crisostomo commenta dicendo che fu conferito loro soltanto il potere spirituale[332].

Ho fatto qui questa digressione a causa di alcuni grandi autori che dall'argomento dell'unità della gerarchia ecclesiastica cercano di dedurre che il papa ha entrambe le spade[333]. Dobbiamo anche considerare che l'argomento relativo all'ordine gerarchico non si trova nell'analisi della gerarchia celeste, che è il modello di quella ecclesiastica. Bernardo utilizza quell'argomento quando riprende il papa perché perturbava l'ordine ecclesiastico esentando gli abati e i gradi inferiori della gerarchia dalla giurisdizione dei gradi superiori e li sottometteva a sé senza mediazione. Bernardo sembra anche pensare che ciò che ha fatto il papa potrebbe non essere conforme al diritto, perché il Signore dice al papa, simboleggiato da Mosè (*Es* 25,40): «Guarda e fai tutto secondo l'esempio che ti è stato mostrato sul monte». Questo infatti giudica la distruzione, non l'amministrazione, mentre al papa non è stata affidata la distruzione, ma l'amministrazione. Ma non sono d'accordo totalmente con quello che dice Bernardo[334].

[330] RABANO MAURO, *Commentarium in Matthaeum*, V, PL 107, col. 992.

[331] *Glossa ordinaria in Matthaeum*, c. XVI, *et quodcumque*.

[332] *Glossa ordinaria in Joh.*, c. XX, *accipite*.

[333] Tra costoro potrebbero esserci Giacomo da Viterbo, Enrico di Gand e lo stesso Egidio Romano, che presenta questo argomento nel *De ecclesiastica potestate.* Tuttavia va tenuto presente che questa ultima opera è scritta negli stessi mesi del trattato di Giovanni e il problema cronologico rimane aperto.

[334] Bernardo rimprovera papa Eugenio di utilizzare in maniera eccessiva la sua facoltà di esenzione, cioè di concedere eccezioni al normale ordine ge-

Al trentesimo argomento, quello delle due spade, basato sul passo «ecco due spade...», rispondo: si tratta di un adattamento allegorico dal quale non può essere desunto alcun argomento efficace perché, come è stato detto altre volte, secondo Dionigi la teologia mistica non è argomentativa. Agostino dice nell'*Epistola a Vincenzo*[335] che l'allegoria non è sufficiente alla dimostrazione di qualcosa, a meno che non si appoggi su un'autorità chiara tratta da un altro passo. Posso infatti dire che con quelle due spade non si intendono allegoricamente i due poteri, perché in particolare nessuno dei santi la cui dottrina è approvata e confermata dalla Chiesa ne spiega in quel modo il senso mistico. Invece con quelle due spade tutti intendono, in senso allegorico, il verbo di Dio, in conformità con quanto dice l'Apostolo nella *Lettera agli Efesini* 6 (17): «Prendete la corazza della fede e la spada dello spirito che è il verbo di Dio». Per questo si dice «due spade», intendendo l'Antico e il Nuovo Testamento. Oppure con quelle due spade vanno intese la spada della parola e la spada della persecuzione presente, riguardo alla quale dice *Luca* 2 (35): «Una spada trafiggerà la tua anima». Nel libro dei *Re* (2 *Sam* 12,10) si legge: «La spada non si allontanerà dalla tua casa». Quelle spade allora dovevano bastare. La prima riguardava senza distinzioni gli Apostoli, che l'avrebbero sopportata, ed è la spada della persecuzione, l'altra invece era loro in senso proprio, perché doveva venire sguainata al momento opportuno, ed è la spada della predicazione[336]. Ammesso pure che per mezzo

rarchico ecclesiastico, facendo dipendere direttamente abati o comunità dalla sua autorità sottraendoli a quella vescovile o arcivescovile, e casi simili. Bernardo paragona l'azione del pontefice a quella di chi sconvolge il corpo mistico, collegando ad esempio la mano direttamente alla testa senza mediazione del braccio, del tronco, etc. (la stessa immagine ad esempio in MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, II, XXIV). Giovanni mostra dei dubbi non tanto sul quadro tratteggiato da Bernardo, ma probabilmente sull'idea che il papa non possa usare l'esenzione, forse perché Giovanni ha in mente il caso dei benefici che i Mendicanti avevano ricevuto e che venivano contestati proprio dai vescovi e dal clero secolare con argomenti ecclesiologici in fondo simili a quelli di Bernardo.

[335] AGOSTINO, *Ep.* 93, 8, 24.

[336] Per la tradizione esegetica relativa alle due spade si veda A. DI BELLO, *Il termine gladius come sinonimo di potere dalle opere dei Padri della Chiesa latina al XII secolo*, cit.; per il ruolo del pensiero di Bernardo negli autori della disputa J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, cit.

di quelle due spade si intendano i due poteri, cioè quello spirituale e quello temporale, per quanto si possa qui comprendere, tuttavia non si dice che sono entrambe sue, cioè di Pietro. Egli non toccò infatti una delle due spade, cioè quella secolare, perché non era sua. Ma toccò l'altra spada, cioè quella spirituale, che fu l'unica che il Signore gli concesse. Tuttavia non dovette essere subito sfoderata da Pietro e per questo gli disse (*Mt* 26,52): «Riponi la tua spada nel fodero». Il giudice ecclesiastico infatti non deve di certo utilizzare la spada spirituale all'istante, ma con molta riflessione e in caso di grande necessità, per non essere disprezzato. Posto quindi che con le due spade si intendano in senso mistico quei due poteri, questo depone a nostro favore perché, pur essendo due, Pietro non ne ebbe per sé che una sola. Per questo motivo anche il Signore dice in *Matteo* 10 (34): «Non sono venuto a portare la pace sulla terra, ma la spada», laddove dice distintamente «spada» e non «spade»; inoltre in riferimento a Cristo si dice nel *Salmo* (44,4): «Cingi la tua spada sul fianco...»; nel I libro dell'*Apocalisse* 1 (13), parlando del Figlio dell'uomo che siede in mezzo ai candelabri, e in 19 (15) parlando di colui che veniva chiamato Verbo di Dio, si dice che dalla sua bocca usciva una spada appuntita. Ecco allora che da Cristo ricevette solo una spada.

Nondimeno può essere detto che qui ci sono due spade e che spettano agli Apostoli, perché una spada, che hanno ricevuto da Cristo, è in sé conforme al compito degli Apostoli e dei loro successori, l'altra invece è loro nel senso che è compatibile con loro, perché non è in contraddizione con il loro stato e perché sarebbe stata loro, tramite la concessione e il permesso dei prìncipi. Possiamo dire che anche l'autorevole opinione di Bernardo torna a vantaggio della nostra posizione, perché dice che entrambe le spade sono della Chiesa, ma la spada materiale è da esercitare in favore della Chiesa, mentre la spirituale dalla Chiesa; infatti la prima è in possesso del sacerdote, la seconda è nella mano del soldato, ma correttamente a un cenno del sacerdote e al comando dell'imperatore. Si dice precisamente che essa è al cenno del sacerdote e non nella sua mano o per suo ordine, perché in questo ambito non ha autorità di ordinare o di costringere, ma solo di esprimere un segno della propria volontà, se l'imperatore vorrà assecondarla.

XIX. Risposte al sesto senario di ragioni

Per quanto riguarda, come trentunesimo punto, quanto ha arguito quel tale di Cremona[337], rispondo: sebbene si adoperi nel presentare molti argomenti, essi senza dubbio sono talmente rozzi che non mi sembrerebbero degni di essere ripetuti.

In ogni caso rispetto a quanto afferma come primo argomento, cioè che il Signore governò e resse il mondo dal principio fino al diluvio direttamente e poi per mezzo dei sacerdoti Noè, Abramo, Mosè, etc., dico che l'argomento è debole sotto molteplici aspetti: in primo luogo perché egli suppone che gli uomini indicati fossero sacerdoti, mentre questo è evidentemente falso per quanto riguarda Noè senza dubbio, non essendo stato sacerdote, né avendo egli svolto alcun ufficio sacerdotale. Infatti anche se si legge che ha eretto un altare al Signore, erigere un altare al Signore, pregare o invocare il Signore non sono atti propri soltanto del sacerdote, ma anche dei non sacerdoti, come si legge in *Giacomo* 5 (16) «pregate gli uni per gli altri...». Ma anche se Noè per questo motivo fosse stato sacerdote, ciò non basta a dire che il Signore ha retto il mondo tramite un sacerdote, visto che si legge che Noè ha edificato al Signore un altare solo dopo aver edificato e retto l'arca. Per quanto riguarda Abramo e Mosè risulta evidente che non furono veri sacerdoti, perché non fu offerto alcun vero sacrificio prima della vera ostia di Cristo, che fu il primo vero sacerdote, come abbiamo detto nel capitolo IV. Essi per dignità e ufficio non furono neppure sacerdoti dell'antica legge e in figura, come fu invece Aronne, non essendo stati ancora unti, né essendo sta-

[337] Enrico di Cremona, unico autore papale citato espressamente da Giovanni.

ti ancora istituiti i sacrifici, anche se in caso di necessità hanno compiuto alcuni atti propri dei sacerdoti, ad esempio quando Mosè ha unto Aronne o atti del genere. E questo è il motivo per cui nel *Salmo* (98,6) Mosè viene detto sacerdote: «Mosè e Aronne tra i suoi sacerdoti...». Così afferma papa Anacleto nella seconda lettera scritta ai vescovi in Italia[338]. Il fatto che Abramo venga detto presbitero non è pertinente al nostro proposito, perché come si dice nello stesso luogo in *Decr.* 94, nel capitolo finale, viene chiamato presbitero chi è anziano non tanto per l'età, quanto per la sapienza.

In secondo luogo l'argomentazione citata è debole perché, concesso anche che fossero sacerdoti, erano tuttavia costituiti da Dio come prìncipi e quindi reggevano il popolo nelle cose temporali non in quanto sacerdoti, ma in quanto prìncipi. Non bisogna pensare che se allora i due poteri risiedevano insieme senza distinzione in un unico soggetto, per questo motivo debbano anche adesso trovarsi in un unico individuo. Infatti questo era dovuto all'imperfezione di quel sacerdozio, che però il Signore volle che fosse sempre più distinto dal potere secolare quanto più si avvicinava al sacerdozio perfetto. Per questo vediamo che anche nel tempo dei re e dei giudici i due poteri erano distinti per soggetto e a maggior ragione devono esserlo ora, come è detto nel capitolo X.

Il trentaduesimo argomento, relativo all'avere un dominio sul fine e sulle cose in rapporto con il fine, è evidentemente un argomento rozzo. Infatti è come se si dicesse: questo è il signore di tutti i cavalli, quindi è il signore di tutte le briglie, perché esse esistono in relazione ai cavalli. L'argomentazione è errata nel merito anche perché non è vero che il papa è il signore delle cose spirituali, ma è soltanto ministro, come è scritto in *1 Cor* (4,1): «Così l'uomo ci consideri come ministri di Cristo e dispensatori dei suoi ministeri». Inoltre non è necessario che, visto che uno solo è il Signore delle cose spirituali e temporali, ci debba essere soltanto un ministro per entrambi gli ambiti, ma ce ne saranno di più, come si dice in *1 Cor* (12,5): «Ci sono diversità di ministeri, uno invece è il Signore, e ci sono diversità di operazioni, ma è lo stesso Dio che opera tutte le cose in tutti».

Su tale questione possono anche essere adattate le risposte già fornite nel capitolo XVII.

[338] *Decr.*, d. LXXIV, c. VI, coll. 296-297.

Quanto aggiunge quel tale di Cremona, cioè che Dio consegnò tutte le anime a Pietro, costituisce un futile argomento. Infatti non gli consegnò questo potere come se fosse signore, ma come l'educatore e il difensore contro i lupi spirituali. Per questo Bernardo dice a Eugenio: «Domerai i lupi e non dominerai sulle pecore»[339]. E Pietro dice (*1 Pt* 5,3): «Non come dominatore sul clero, ma come esempio di comportamento per il gregge».

L'osservazione che egli compie su quanto dice l'Apostolo (*1 Cor* 3,23), cioè «sono vostre tutte le cose», non è pertinente alla materia perché la frase non è rivolta a Pietro o al papa come singolo, ma a tutti i fedeli, soprattutto ai giusti. A essi infatti appartengono tutte le cose nella misura in cui hanno una certa utilità o un comune vantaggio in relazione al bene. In questo modo tutte le cose sono dei giusti, come dice il *Decr.* XXIII, q. VII, cap. 1[340], oppure dice così perché come afferma la *Glossa sopra la prima lettera ai Corinzi* XIII (6) «la carità fa tutte le cose comuni in modo che quando qualcuno non ha di per sé, ha tuttavia grazie a un altro, cui è unito per l'amore»[341].

Al trentatreesimo argomento, relativo al peccato degli imperatori, che afferma che a causa dei peccati degli imperatori il diritto dell'impero è stato trasferito al papa, rispondo che questo è assolutamente ridicolo. In primo luogo perché come mostra Agostino nel quarto libro del *De civitate Dei* (33-34)[342], Dio vuole che i regni e gli imperi rimangano in comune ai buoni e ai cattivi, mentre vuole che la felicità sia riservata ai buoni. Non è dunque una legge divina che gli imperatori siano privati del diritto dell'impero a causa dei peccati.

In secondo luogo perché non tutti gli imperatori hanno commesso i crimini predetti e i peccati di alcuni imperatori non dovrebbero essere considerati come un danno per gli altri, soprattutto perché la successione non avviene per diritto ereditario, ma sono correttamente scelti dall'esercito e dal popolo.

In terzo luogo perché anche alcuni papi sono stati ritenuti peccatori ed eretici e giustamente deposti, pur tuttavia la loro malizia non è stata di danno ai loro successori eletti con pieno diritto.

[339] Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, IV, 3.
[340] *Decr.*, C. XXIII, IV, c. XLV, col. 924.
[341] *Glossa ordinaria in I Corinthianos*, XIII, *charitatem*.
[342] Agostino, *De civitate Dei*, IV, 33-34.

In quarto luogo perché, dato pure che l'imperatore per sua colpa venga privato del suo diritto, tuttavia, secondo il diritto, alla colpa dell'imperatore non consegue alcun aumento di autorità del papa. Infatti, come dice Agostino, l'uomo peccando si è sottomesso al diavolo secondo una forma di giustizia, ma non per questo il diavolo lo ha dominato giustamente. E questa obiezione qui è stringente, perché ai sacerdoti è vietato il dominio, come sopra è dimostrato.

In quinto luogo è falso quanto viene suggerito alla fine dell'argomentazione, cioè che quanto appartiene agli imperatori è stato concesso da un privilegio. Non abbiamo infatti sentito che questo privilegio sia stato dato agli imperatori dai chierici, ma al contrario l'impero era loro di diritto, tramite l'azione costituente del popolo o dell'esercito, come in *Decr.* XCIII, «Legimus»[343], e per l'ispirazione di Dio, perché proviene da Dio, come si dice in *Decr.* XXIII q. IV, «Quesitum»[344]; il Commentatore[345] nell'ottavo libro dell'*Etica*, capitolo XI, dice inoltre che il re è costituito per volontà del popolo, ma, una volta re, è naturale che comandi.

Al trentaquattresimo argomento, relativo al maggior potere posseduto ora dalla Chiesa rispetto a quanto ne avesse in principio, rispondo in riferimento alle autorità citate: l'argomento, nella misura in cui si sostiene sull'allegoria, non ha alcuna efficacia perché, come dice Agostino nell'*Epistola a Vincenzo*[346], l'allegoria da sola non è sufficiente a provare qualcosa, a meno che non ci sia anche un'autorità esplicita su cui appoggiarsi e Dionigi dice che la teologia mistica non è argomentativa[347].

Inoltre rispetto alla parabola del banchetto riportata in *Luca* 14 (16) e rispetto a quanto si dice nel *Salmo* (2,1) «perché hanno congiurato le genti», sembra che i passi siano da intendere più secondo il senso morale che come fanno invece costoro. Si intende cioè la persecuzione di Cristo, che ancora Egli sopporta per l'opera dei malvagi

[343] *Decr.*, d. XCIII, c. XXIV, coll. 327-328.

[344] *Decr.*, C. XXIII, IV, c. XLV, col. 924

[345] AVERROÈ, *Moralium Nichomacorum paraphrasis*, VIII, 7 (ed. Venezia 1562).

[346] AGOSTINO, *Ep. 93*, 8, 4. Ritorna il richiamo metodologico ad Agostino e a Dionigi Pseudo-Areopagita sull'impossibilità di desumere argomentazioni politiche dalle allegorie bibliche.

[347] DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *Epistola IX*, 1, PG 3, col. 998.

nelle sue membra e la sua dominazione nella sue membra in futuro, quando in cielo tutte le cose gli saranno sottomesse, come dice l'Apostolo in *Ebrei* (2,1).

Tuttavia se i passi vengono spiegati come i vari stati della Chiesa militante nei diversi tempi, come costoro intendono, tale interpretazione non è ancora a loro vantaggio. Infatti come dice Agostino nel *De verbis Domini*[348], il Signore non parla come se la Chiesa possa ora obbligare alla fede i Giudei e i Gentili, o come se essa non sia ora soggetta nelle cose temporali ai re e ai prìncipi secondo il diritto, come avveniva un tempo. Parla piuttosti degli eretici che nel passo vengono indicati dai «recinti», infatti chi costruisce recinti crea divisioni. Sono costoro infatti quelli che la Chiesa di diritto deve obbligare a tornare, cosa che essa in principio non faceva perché non aveva la potenza necessaria, dal momento che i principi e i re non aiutavano la Chiesa come fanno ora. Dunque la Chiesa ora può fare questo grazie al favore dei governanti e questa materia è trattata in *Decretum* XXIII q. IV e VI[349].

Al trentacinquesimo argomento, cioè al permesso di stabilire un re e allo sdegno di Dio, rispondo: l'argomento è molto debole. Il Signore infatti aveva istituito per quel popolo un re insieme con il sacerdozio, o prima del sacerdozio, anche se non con un pieno potere, come è evidente nel caso di Mosè, di Giosuè e dei loro successori, che erano tutti al governo di quel popolo. Per questo diceva Mosè nel libro dei *Numeri* 27 (16): «Il Signore Dio delle anime costituisca un uomo di carne a capo di questa moltitudine». Si legge in riferimento ai singoli giudici, successori di Giosuè, che il Signore innalzò un salvatore e che lo spirito di Dio era in loro, come è chiaro nel secondo libro dei *Giudici*. Dunque costoro erano istituiti da Dio e non affidati al giudizio del popolo ed erano in qualche modo re perché erano a capo individualmente di tutta quella moltitudine, che è una specie di regno. Tuttavia non era un puro governo regale, perché era frammisto all'aristocrazia, nella quale molti dominano in conformità con la virtù, e alla democrazia, cioè al principato del popolo, come si vedrà. Quando su richiesta del popolo diede loro la possibilità di avere un re con pienezza di potere, anche allora non affidò loro la scelta, come diceva

[348] AGOSTINO, *Sermo 112*, 8.
[349] *Decr.*, C. XXIII, XL, coll. 920-921; C. XXIII, VI, c. I, coll. 947-948.

l'argomento che stiamo esaminando, ma la riservò a se stesso, come appare chiaro in *Deuteronomio* 17 dove si dice: «Tu costituirai re quello che il Signore Dio tuo sceglierà».

Non fu contro la dignità regale se alla loro richiesta concesse un re come se si fosse indignato, come dice il primo libro dei *Re* 8 (*1 Sam* 8), perché allora si potrebbe mostrare una cosa simile per il sacerdote, dal momento che Mosè aveva detto al Signore nel libro dell'*Esodo* (4,13): «Signore, manda chi devi mandare»; e il Signore irato aveva risposto a Mosè: «Aronne, il Levita, tuo fratello, so che è un buon parlatore, egli sarà con te in tuo aiuto...».

Ma perché dunque indignato concesse loro un re? Bisogna dire che il Signore non era sdegnato per il regime regale, come fosse un male, ma perché aveva scelto quel popolo per sé come suo popolo eletto, come leggiamo in *Deuteronomio* 7, e prima aveva costituito per loro un governo migliore del governo regale puro, cioè un governo misto. Tale governo era certamente migliore del puro governo regale almeno per due motivi: in primo luogo perché, anche se il governo regale – in cui un singolo governa la moltitudine secondo virtù – è migliore di qualsiasi altro governo semplice, come dimostra il Filosofo nel III libro della *Politica*[350], tuttavia se esso si trova misto all'aristocrazia e alla democrazia è migliore di quello puro, in quanto nel regime misto tutti hanno una qualche parte nel governo. In questo modo infatti è serbata la pace del popolo e tutti amano questo tipo di governo e lo custodiscono, come si dice nel secondo libro della *Politica*[351]. Tale era il regime ottimamente istituito da Dio in quel popolo. Era infatti un regime regale in quanto uno era al comando di tutti individualmente, come Mosè o Giosuè; c'era anche qualcosa dell'aristocrazia, che è il principato dei migliori del regno che governano secondo la virtù, in quanto sotto il governante singolo venivano scelti settantadue anziani, come in *Deuteronomio* 1 (15 ss.); e c'era anche qualcosa della democrazia, cioè del governo del popolo, perché i settantadue erano scelti da tutto il popolo e da ogni parte del popolo, come è detto nello stesso luogo della Scrittura. Così era un regime ottimamente misto, perché tutti vi partecipavano in qualche modo.

[350] ARISTOTELE, *Politica*, III, 17.
[351] *Ivi*, IV, 9.

Così certamente sarebbe ottimo il governo della Chiesa se sotto un papa venissero scelte più persone da ogni provincia e su ogni provincia, in modo che così tutti in qualche modo avrebbero una loro partecipazione nel governo della Chiesa[352].

C'era anche un altro motivo che rendeva quel regime migliore per il popolo ebraico del regime regale puro, cioè il fatto che, sebbene il governo regale sia il migliore in sé se non si corrompe, tuttavia per il grande potere che è concesso al re, il regno degenera facilmente in tirannide se la virtù di colui al quale è concesso il potere non è perfetta. Infatti, come dice il Filosofo nel decimo libro dell'*Etica*, è proprio dell'uomo virtuoso sostenere bene la buona fortuna[353], ma questa virtù perfetta si trova in pochi individui e a maggior ragione in quel popolo, perché gli Ebrei erano crudeli e inclini all'avarizia, che sono i vizi che più di tutti gli altri portano alla tirannide. Per questo il Signore non ha istituito per loro dal principio un re con tanta pienezza di potere, ma un giudice e un governatore in loro custodia nella forma che abbiamo visto, perché era a loro più adatto. Questo è il motivo per cui ha costituito un re su loro richiesta come se fosse indignato, proprio perché rinunciavano all'altro regime, a loro più utile.

In verità, rispetto allo stesso argomento, quello che viene aggiunto sui re in *Osea* 8, cioè «regnarono, ma non da me», non è pertinente, perché parla dei re malvagi e il passo si potrebbe riferire in modo simile ai cattivi prelati ecclesiastici, che non entrano per la porta nell'ovile (*Gv* 10, 1) delle pecore o abusano della loro autorità. Si può andare oltre e dire che la suddetta autorità depone a nostro vantaggio perché Bernardo in *Ad Eugenium* (II) la riferisce al papa e ai prelati

[352] La digressione di Giovanni non intende dunque solo confutare l'argomento dei suoi avversari, ma torce a loro danno l'analisi della forma di governo istituita da Dio per il suo popolo. Va notato soprattutto come la classificazione delle forme di governo di Aristotele fornisca qui un criterio importante di lettura del testo biblico, che a sua volta mostrerebbe l'evidenza della superiorità del governo misto. Tale lettura viene poi applicata da Giovanni al contesto ecclesiologico, con una sorta di appello al regime misto per l'organizzazione ecclesiastica. Sull'analisi dei tipi di regime, dopo la riscoperta di Aristotele, in particolare il regime politico, si veda N. RUBINSTEIN, *The History of the Word Politicus in Early-Modern Europe*, in A. PAGDEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, New Rochelle-Melbourne-Sydney 1987, pp. 41-56.

[353] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, IV, 3.

ecclesiastici che chiedono potere, quando dice: «È chiaro che agli Apostoli è vietato dominare. Dunque osi anche tu usurpare un potere, osi usurpare l'apostolato con il dominio o il dominio con l'apostolato. Evidentemente ti sono proibite entrambe le cose. Altrimenti non potrai considerarti escluso dal numero di coloro di cui ci si lamenta così: "Costoro regnarono e non per me, si costituirono prìncipi e io non li conobbi"»[354].

Rispetto al trentaseiesimo punto, relativo alla terra dei sacerdoti che sotto il faraone era libera dal tributo e dal censo, bisogna dire che con questo si mostrava che i sacerdoti avrebbero dovuto essere liberi rispetto agli oneri personali e alla tassa e alle cose loro donate, in quanto sacerdoti e ministri di Dio per la redenzione delle anime. Ma ciò non si riferisce a quelle cose che, a titolo di acquisto o altro, vengono diversamente acquisite dalle Chiese e a cui è associato un onere proprio, come si nota in XXIII, q. ultima, «Tributum»[355] e nel capitolo «Secundum canonicam»[356]; in questi passi leggiamo che per le Chiese si tratta in tali casi di una concessione dei prìncipi e degli imperatori.

[354] BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6.
[355] *Decr.*, C. XXIII, q. VIII, c. XXII, col. 961.
[356] *Decr.*, C. XXIII, q. VIII, c. XXIV, col. 962.

XX. Risposte al settimo senario di ragioni

Rispetto all'obiezione del trentasettesimo argomento, cioè che il papa ha chiamato dei vescovi, che su ordine dell'imperatore sono invece rimasti nelle loro sedi e per questo sono stati ripresi dal papa, bisogna dire che, come ha notato Giovanni nello stesso testo[357] e poco sotto nella stessa questione «Quo Ausu»[358], ciò va inteso per i vescovi solo in quanto membri della parte levitica[359]. Non va inteso come riferito ai vescovi come detentori di regalie o di altri possessi, perché tali beni vengono trasferiti con un onere ad essi associato; anzi essi sono tenuti ad obbedire nei loro dominii come gli altri, e il capitolo seguente pone espressamente questa distinzione. Bisogna notare che questo caso sembra molto simile anche a quello in cui il monaco elevato all'episcopato è più soggetto all'arcivescovo che al suo abate e deve obbedire di più a lui. Allo stesso modo si ritiene che il monaco cui è affidata la cura della parrocchia, in quanto gli compete la cura di quella parrocchia, debba obbedire di più al vescovo di quel luogo che al suo abate e che il vescovo lo possa esaminare e correggere. Così il vescovo che riceve privilegi feudali, soprattutto quando avviene con la conoscenza e il permesso del sommo pontefice, è tenuto di più ad obbedire al signore temporale che al sommo pontefice, anzi proprio nel caso in cui il principe ordina al vescovo qualcosa relativo agli oneri associati ai feudi, il vescovo sembra essere sottratto al potere del papa, come il monaco a quello dell'abate. Ugo da San Vittore stabilisce lo stesso punto, nel *De sacramentis* parte II, capitolo IV[360], quan-

[357] *Glossa ordinaria decreti*, XIX, 39.
[358] *Ivi*, XXVI, 33.
[359] *Numeri* 18,21.
[360] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, II, 2, 4, PL 176, col. 420.

do dice che i prìncipi i quali trasferiscono dotazioni a una Chiesa non possono trasmettere ad essa tutto il dominio in una misura tale da non averne più per sé. Le parole di Ugo sono queste: «La Chiesa può avere come ministri dei laici, con cui esercita diritti e giudizi appartenenti al potere terreno secondo il tenore delle leggi e dei doveri del diritto umano; questo in modo che anche chi ha il potere riconosca di averlo dal principe terreno e sappia che mai quegli stessi possessi possono essere sottratti al potere regale. E se ragione e necessità lo esigono, quello stesso potere è tenuto a proteggere i possessi e in caso di necessità essi devono essere messi a disposizione di quel potere. Il potere regale non può infatti delegare ad altri il suo dovere di protezione. Nello stesso modo un possedimento, anche se ottenuto da persone della Chiesa, non può negare al potere regale, per via della protezione che ne riceve, ciò che ad esso è dovuto secondo il diritto, dal momento che è scritto (*Lc* 20,25): "date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio"».

Si dice tuttavia che alcuni devono essere privati di questo diritto perché ostacolano il bene spirituale, impedendo che i vescovi vadano alla curia romana quando vi sono convocati per qualche problema spirituale o perché altre volte è necessario che essi, o altri prelati, raggiungano la curia per una questione relativa a qualche irregolarità o per cose simili[361]. Si dice dunque che impedire un viaggio di questo tipo significa impedire un bene spirituale. Più in generale, a causa di questi divieti di viaggi e di queste leggi finalizzate a impedire l'uscita di ricchezze dai regni, è stato procurato un danno alla curia romana e

[361] Giovanni fa qui riferimento a due episodi della disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, che egli tuttavia riporta insieme, ma motiva in modo diverso. Il primo episodio, il più recente, è la convocazione presso la curia romana da parte di Bonifacio di un sinodo dei vescovi e dei prelati francesi nel dicembre 1301 (da tenersi l'anno successivo), con l'intento di esaminare la questione francese e di sottrarre il clero all'influenza di Filippo anche in vista di una possibile censura. Il primo episodio invece risale al 1296, quando in conseguenza della bolla *Clericis laicos* di Bonifacio, che impediva la tassazione del clero da parte del re, Filippo stabilì che a causa della guerra contro il re d'Inghilterra fosse vietata l'esportazione di denaro e beni dal regno, impedendo in questo modo al papa di assumere le ricche prebende del clero francese. La questione in quell'occasione finì con una momentanea ricomposizione del conflitto sancita dalla bolla *Etsi de statu* del 1297, con cui Bonifacio rendeva possibile la tassazione sotto forma di donazione dei prelati.

così il papa può lamentarsi legittimamente e proibire tali provvedimenti e considerare come suo nemico il principe che fa queste cose.

Rispondo: proibire in assoluto e impedire in generale che per qualsiasi motivo qualcuno lasci il regno sarebbe impedire un bene spirituale, nel caso specifico. Ma se l'impedimento prevede un'eccezione, cioè una licenza concessa dal principe, dopo un esame della faccenda, per una ragionevole motivazione del viaggio, ciò non impedisce il bene spirituale. Se anche per tali impedimenti la curia romana subisse un danno, visto che non riceve i consueti servizi, non per questo il modo di agire del principe deve essere considerato ingiusto e il principe nemico della Chiesa, a meno che il principe lo faccia con la sola intenzione di nuocere. Infatti se agisce in tal modo per il proprio vantaggio e quello della sua terra – anche se da ciò consegue un danno agli altri – il suo comportamento è lecito, perché è lecito per chiunque esercitare un proprio diritto.

Faccio un esempio: uno ha una sorgente nel suo campo e nel suo fondo che si divide in ruscelli che irrigano i campi dei suoi vicini. Costui fa scorrere e scendere l'acqua per le diverse zone del suo possedimento e così impedisce che scorra nel campo dei vicini: non è lecita questa operazione? La legge dice che è lecito perché quel tale esercita un suo diritto, anche se certo agli altri ne deriva un danno. Ma se anche il principe lo facesse con l'intenzione di nuocere, ci sarebbe ancora un caso in cui ciò è lecito, cioè quando egli preveda con argomenti probabili e ben evidenti che il papa vuole rendersi nemico o che convoca i prelati per tramare con essi qualcosa contro il principe e contro il suo regno. È infatti lecito per il principe respingere come può l'abuso della spada spirituale, anche per mezzo della spada materiale, soprattutto quando l'abuso della spada spirituale tende al male della comunità, la cui cura spetta al re. In caso contrario infatti il re porterebbe la spada senza motivo.

Sul trentottesimo argomento, relativo alla raccolta di benefici, bisogna dire che questa raccolta può spettare a un laico per consuetudine o anche per legge scritta; infatti né l'una, né l'altra cosa sono in contraddizione con lo stato di laico. A questi può spettare la raccolta per diritto di patronato se ciò è stato stabilito dalla consuetudine o se è stato concesso dalle chiese. Come si dice nell'ottavo libro dell'*Etica*[362], al

[362] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VIII, 14. Giovanni legge l'istituto del patronato alla luce della teoria aristotelica dell'amicizia nella comunità, in cui si pre-

benefattore è attribuito un grande onore non per un dovere giuridico, che fa sorgere i rapporti legali tra gli uomini, ma per un debito di riconoscenza, mentre a chi ha bisogno è dovuto il soccorso di un guadagno materiale.

È questo quindi il motivo per cui le chiese in origine non erano obbligate legalmente nei confronti dei loro fondatori e dei loro protettori per i loro benefici; e tuttavia per un dovere di riconoscenza hanno voluto concedere loro qualche onore e qualche profitto. L'onore si manifesta con la raccolta dei benefici – che troviamo concessa in forma scritta a tutti coloro che hanno un patronato sulle chiese – oppure nel conferimento degli stessi benefici a persone adatte, con l'attestazione dei chierici. Anche se questo non è concesso al patrono, in forma scritta espressamente e in generale, tuttavia vediamo che è concesso ai più importanti tra loro, con ragione, in modo da stimolare la loro devozione a fondare chiese.

Visto che quanto è concesso con ragione, anche se per grazia e non per un dovere giuridico, ma una volta stabilito con una lunga e regolare consuetudine si trasforma in diritto comune – perché, come dice Platone nel *Timeo*[363], ciò che è stato istituito in origine con ragione, Dio non vuole che si cambi – allora la presentazione di benefici ecclesiastici è dovuta in generale a tutti i detentori di un patronato. La raccolta dei benefici ottenuta tramite la consuetudine, che è dovuta ai patroni più eccellenti, è un dovere pienamente legale, tanto che la raccolta non può essere loro sottratta senza commettere un'ingiustizia. Anzi, non si può assolutamente sottrarre legalmente la raccolta a qualcuno, se non è intervenuta una colpa evidente e un motivo ragionevole. Al contrario, la raccolta dei benefici sarà sempre dovuta a chi ha un patronato, qualsiasi cosa si faccia contro tale istituto da parte di chiunque. Come si è già detto, Dio non ha dato il potere a Pietro o ai ministri ecclesiastici perché ordinassero a proprio piacimento, ma perché lo facessero con buona fede e per l'edificazione, non per la

vede un vantaggio per il benefattore, proporzionato alla condizione e alla necessità del benefattore stesso e all'entità del dono ricevuto dal beneficato. La raccolta dei benefici da parte del patrono, cioè da parte di chi ha il dovere della difesa e ha il diritto di chi ha dotato di beni e mezzi la chiesa, è una consuetudine con valore legale acquisita, in termini aristotelici, come una sorta di atto sociale di riconoscenza.

[363] PLATONE, *Timeo*, X, 13.

distruzione della Chiesa, come si afferma nell'ultimo capitolo della *Seconda lettera ai Corinzi* (13,10). Dio infatti non vuole che a qualcuno sia portato via quello che ha giustamente raccolto, se non nel caso in cui vi sia di mezzo una colpa; infatti secondo l'Apostolo nella lettera ai *Romani* 11 (29): «Dio non si pente dei suoi doni»; e in *Giobbe* 36 (7) si dice: «Non toglie i suoi occhi dal giusto, pone sul trono i re per sempre». E fu a causa dei peccati che fece dei beni degli Egiziani il bottino degli Ebrei. Ai possessori di un patronato questo fu concesso quindi da principio, espressamente o implicitamente per una lunga consuetudine e per un motivo ragionevole, perché al benefattore più eccellente spetta un onore per un dovere di riconoscenza, così che i potenti più solleciti siano stimolati a favorire le chiese. Non c'è dubbio che Cristo non ha concesso al papa il potere di revocare questi diritti, in assenza di una colpa evidente e grande su cui il principe, una volta ammonito, sia risultato incorreggibile. E questo soprattutto quando si considera che le chiese ne hanno tratto grandi sostanze.

Rispetto a quanto si sostiene – cioè che la raccolta non è attribuibile al laico, essendo essa di natura spirituale – rispondo che una cosa non si può propriamente definire spirituale se non è in relazione con lo spirito divino per «causalità» o per «concomitanza».

In questo senso i sacramenti della Chiesa sono spirituali, e anche l'amministrazione dei sacramenti, perché contengono e causano una grazia spirituale. È invece da considerarsi connesso allo spirituale ciò che è rivolto a ciò che è spirituale in senso proprio, o per conseguenza, come il diritto delle decime, o per antecedenza, come il diritto di patronato e la raccolta delle prebende.

Dunque né il primo, lo spirituale in senso proprio, e neppure il secondo, annesso allo spirituale per conseguenza, spetta al laico, perché dipendono dall'ufficio spirituale. Infatti il diritto alle decime spetta ad alcuni in ragione delle funzioni spirituali che svolgono. Per questo, visto che la funzione spirituale non spetta al laico, non gli spetta neppure il diritto di cui stiamo parlando, anche se i frutti materiali, chiamati appunto decime, possono essere accordati al laico per una concessione della Chiesa.

Tuttavia il terzo, annesso alle funzioni spirituali per antecedenza – come la presentazione, la raccolta o il diritto di conferimento – il re può assumerlo come diritto per sé, visto che non dipende dallo spirituale in questo senso, ma può essere invece attribuito al laico, soprat-

tutto per una concessione o per un permesso della Chiesa e in seguito a una lunga e regolare consuetudine. Questo è possibile soprattutto perché non è in contraddizione con la sua condizione di laico. Infatti se lo fosse, non ci sarebbe l'autorità di alcun superiore a consentirglielo, come non c'è autorità che possa attribuire a un laico l'amministrazione dei sacramenti o il diritto delle decime. Questo non è oneroso per le Chiese, ma è anzi spesso fruttuoso, soprattutto quando la Chiesa ha saputo e ha permesso che ciò avvenisse.

A quanto si afferma, cioè che la dote attribuita alla Chiesa non deve essere gravata da oneri, rispondo: non c'è onere se non per chi ha il patronato, che ha appunto l'onere della difesa; la Chiesa infatti non è gravata da oneri, dal momento che essa ha più vantaggi che svantaggi.

Viene affermato che la consuetudine non può essere di pregiudizio al diritto pubblico. A questo rispondo: questa consuetudine, non essendo per lo più dannosa, ma per molti aspetti fruttosa, non è di pregiudizio al diritto pubblico «in genere», ma sembra esserlo «in specie». Infatti sebbene sembri essere di pregiudizio ai vescovi, che sono privati dalla raccolta dei benefici che spettavano loro per diritto comune, tuttavia per altri versi è fonte per le chiese di sostanze maggiori in virtù della difesa, della dotazione e della fondazione. Dunque non c'è pregiudizio degli interessi in senso assoluto. O come dice il Filosofo nell'ottavo libro dell'*Etica*[364], ciò che si fa lo si fa in quanto amico; dunque si dice che la raccolta sia dell'ecclesiastico, sebbene non avvenga tramite lui, ma tramite il patrono laico a cui è stata ragionevolmente concessa. Questa concessione non è revocabile se non nelle forme che si sono dette.

A quanto si afferma rispetto ad una consuetudine che sarebbe contraria alla sostanza del contratto e non onesta, rispondo: qui non c'è alcun contratto, né si esprime una condizione, perché al patrono non viene concessa la raccolta sotto una condizione o secondo una forma specifica, ma in maniera assoluta, anche se qui l'obbligo si stabilisce dopo che la raccolta è già fatta. Qui non c'è l'elemento della disonestà, perché alle chiese non viene estorto nulla con violenza, ma tutto ciò è anzi liberamente concesso dalle chiese a chi ha il patronato, anche se ciò viene fatto per un dovere di riconoscenza, che spetta a chiunque: come si dice nell'ottavo libro dell'*Etica* in particolare a un

[364] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VIII, 14.

benefattore eccellente si restituisce in forma di onore, mentre a chi è bisognoso si deve un guadagno materiale[365].

Se anche tale consuetudine fosse contraria alla sostanza del contratto o del dono, come dice l'argomento che stiamo analizzando, non ne consegue per questo che debba essere considerato non valido e che il dono non rimanga tale. Si tratterebbe infatti di un tipo di condizione disonesta che non è contraria al contratto, come se si dicesse: «Io mi sposo con te se ucciderai un uomo». Ma quando la condizione posta è contraria alla sostanza del dono, il dono o il contratto non obbligano, come se si dicesse: «Io mi sposo con te se ti procurerai sterilità con un veleno», o qualcosa di simile. In questo secondo modo la donazione fatta alle chiese non obbligherebbe, ma dovrebbe essere tutto restituito ai donatori.

All'argomento che dice che la Chiesa gode del diritto dei minori e reputa di essere stata ingannata[366], rispondo: per la restituzione non è sufficiente essere nella condizione di minore se non si dimostra di essere stati danneggiati, come dice il *Decretum*, LIV, «Generalis»[367]. La Chiesa non potrebbe certamente provare una cosa del genere, visto che è evidente che questa concessione l'ha resa più ricca. Molti grandi giuristi sostengono inoltre che la Chiesa sia nell'ultimo istante dei ventisei anni trascorsi dal danno subito, così che la restituzione può essere fatta entro un quadriennio, detto tempo utile, e non oltre se non si prova che sia subentrata la frode. Altri in verità dicono che la restituzione deve avvenire entro quindici anni e pongono la Chiesa nel quattordicesimo anno, altri fino a trent'anni e la pongono nel primo giorno dalla minorità. Inoltre Goffredo[368] dice che la Chiesa si differenzia dal minore perché per la Chiesa vale la prescrizione, a favore e contro, mentre il minore è sempre mantenuto al riparo da questo istituto, fuorché per una prescrizione molto lunga che certamente vale anche contro il minore, ma con un diritto di restituzione. Contro la Chiesa invece esiste una prescrizione di quarant'anni senza diritto di restituzione.

[365] *Ibid.*

[366] Qui Giovanni riprende la nozione di «restitutio in integrum», applicata ai minori, ma anche a chiese e corporazioni, riportando anche cursoriamente le varie posizioni giuridiche relative ai tempi di applicazione della restituzione.

[367] *Decr.*, d. LIV, XII, col. 210.

[368] GOFFREDO DI TRANI, *Summa super titulos Decretalium*, «De restitutione in integrum» (Coloniae, apud J. Guldenschaff, 1480, i, i).

Al trentanovesimo argomento, cioè che il papa deve essere perfetto nella vita attiva, rispondo: ciò vale solo nell'amministrazione delle cose di sua pertinenza, non di quelle degli altri, e nel predicare agli altri che bisogna amministrare le cose secondo l'ordine della carità.

Al quarantesimo argomento, cioè che i chierici sono più vigorosi intellettualmente, rispondo: se è così ciò non vuole dire che debbano governare su tutte le cose, ma solo sulle più grandi e migliori, cioè sulle cose spirituali.

Al quarantunesimo argomento, cioè che chi esprime opinioni diverse parla per cercare il favore dei prìncipi, rispondo: in qualche caso la verità deve essere sottaciuta, ad esempio Mosè nascose la verità sul ripudio di una donna, come leggiamo in *Matteo* 19 (8), tuttavia non è lecito per nessuno in nessun caso insegnare o scrivere nella dottrina della religione qualcosa contro coscienza[369]. Per questo dire che uomini di tanto valore, tra i quali alcuni furono sommi pontefici, abbiano scritto contro la propria coscienza per cercare il favore dei prìncipi o per loro timore, è levare la bocca al cielo. Invece più probabilmente potrebbe essere affermato il contrario, cioè che questi dottori, che così indebitamente ampliano l'autorità del sommo pontefice, parlano per timore o per cercare i favori del sommo pontefice, visto che ci sono ecclesiastici che tramite il papa possono essere promossi, soprattutto quando dicono, sebbene malamente, che il sommo pontefice per sua grazia abbraccia coloro che estendono il suo potere e reprime coloro che lo contraddicono, cosa che i re e i prìncipi non fanno.

Su quello che dice infine quel tale di Cremona, cioè che vanno considerati eretici quanti affermano che il papa non ha potere, etc., bisogna rispondere che costui è temerario nel giudizio, quando ci attribuisce di affermare questo per impedire alla Chiesa di obbligare con la forza gli eretici. È evidentemente falso, dal momento che la Chiesa può invocare il braccio secolare contro gli eretici, come leg-

[369] L'insinuazione di cercare i favori del re è presente anche in Egidio Romano, ma anche Giovanni, qualche riga più avanti, formulerà simili accuse, forse in riferimento all'elevazione a vescovo qualche anno prima di Egidio stesso, il cui valore intellettuale era comunque universalmente riconosciuto, o più probabilmente in riferimento all'elevazione a vescovo di Reggio di Enrico da Cremona nell'aprile 1302 e forse di Giacomo da Viterbo a vescovo di Benevento nel settembre dello stesso anno.

giamo in *Extra*, *De hereticis*, «Ad abolendam»[370] e il capitolo «Vergentis»[371].

Potremmo piuttosto dire che costui incorrerebbe nell'anatema e non sarebbe lontano dall'eresia se con pertinacia confermasse le sue parole; nelle sacre Scritture, che sono la regola della fede, non si trova infatti che il papa abbia entrambe le spade; e nel quarto libro del *Deuteronomio* (2) il Signore dice: «Non aggiungete nulla alla parola che vi ho dato e non allontanatevi da essa». E negli *Atti del primo concilio di Efeso*[372] si dice che, esaminato il simbolo del sinodo di Nicea, il sinodo stabilì che non sarebbe stato lecito esporre, redigere o comporre altro credo oltre a quello definito dai santi padri riuniti a Nicea dallo Spirito Santo e che chi avrebbe fatto ciò sarebbe incorso nella pena dell'anatema. La stessa cosa è ripetuta negli *Atti del concilio di Calcedonia.*

Più in generale, poiché la fede cristiana è cattolica e universale, il sommo pontefice non può porre questi argomenti nella sfera della fede senza l'intervento di un concilio generale, visto che il papa non può distruggere gli statuti del concilio, come in *Decr.* XIX, «Anastasius»[373]. Infatti sebbene il concilio non possa imporre una legge al papa, come leggiamo in *Extra, De electione*, «Significasti»[374], e XXXV, q. IX «Veniam»[375], tuttavia non sono qui comprese le questioni relative alla fede, perché il mondo è più grande di Roma, e il papa con il concilio è più grande del solo papa, come è scritto in *Decr.* XCIII, «Legimus»[376].

[370] *Decret.*, V, VII, c. IX «Ad abolendam», coll. 780-782.

[371] *Decret.*, V, VII, c. X «Vergentis», coll. 782-783.

[372] *Acta consilii ephesani*, in J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXI voll., 1757-1798; questo riferimento come il successivo al concilio di Calcedonia citati in TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 10, ad 2.

[373] *Decr.*, d. XIX, c. IX, col. 64.

[374] *Decret.*, I, VI, c. IV «Significasti», coll. 49-50

[375] *Decr.*, C. XXXV, IX, c. V, coll. 1284-1285.

[376] *Decr.*, d. XCIII, XXIV, coll. 327-328.

XXI. La donazione di Costantino e che cosa il papa possa fare per mezzo di essa

Dopo aver visto quale sia il potere dei prelati ecclesiastici in quanto vicari di Cristo, bisogna ora osservare che cosa possano fare i sommi pontefici tramite la donazione dell'imperatore Costantino il Grande. Dicono infatti che egli donò a Silvestro e ai suoi successori l'impero occidentale e le insegne imperiali, il suo palazzo, la corona e altre cose di questo genere. Di conseguenza c'è chi ritiene che in ragione di quel dono il sommo pontefice sia imperatore e signore del mondo e che possa istituire i re e destituirli come un imperatore, soprattutto quando il trono imperiale è vacante, e che si possa fare appello a lui come a un imperatore.

Per chiarire tutte queste cose è necessario premettere alcuni elementi relativi al fatto a cui ci si riferisce. Tali elementi si leggono nelle cronache e nelle storie antiche. In questo modo si vedrà meglio quale potere abbia il papa grazie alla donazione e in particolare quale potere abbia sul re di Francia.

Bisogna dunque sapere sulla donazione che, come risulta dalle *Cronache* di Ugo di Fleury, dal libro della *Cosmografia* e dall'*Epistola* di Costantino ai vescovi e dal suo testamento[377], Costantino donò so-

[377] Come quasi sempre, le fonti storiche utilizzate da Giovanni sono citate in VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., pp. 524-525. Va sottolineato che nello *Speculum historiale* proprio rispetto ai rapporti tra papato e impero e sul tema del trasferimento dell'impero sembra essere presente una tensione tra le fonti stesse riportate da Vincenzo, nel quale insieme a una visione provvidenziale e autonoma dell'impero coesiste una visione che subordina l'imperatore al papa. Su questo punto si veda M. SCHMIDT-CHAZAN, *L'idée d'Empire dans le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais*, in M. PAULMIER-FOUCART - S. LUSIGNAN - A. NADEAU, *Vincent de Beauvais: Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Vrin, Paris

lo una certa provincia, cioè l'Italia, con qualche altro territorio, in cui non è compresa la Francia e trasferì l'impero ai Greci presso i quali costruì una nuova Roma. Sul resto della questione, cioè il trasferimento dell'impero dai Greci ai Germani fatto dai Romani e dal papa nella persona di Carlo Magno, come dicono, bisogna sapere che il trasferimento fu fatto in modo tale che la sostanza dell'impero rimanesse presso i Greci, come risulta dalle *Cronache* citate, prima e il nome dell'impero presso gli occidentali. Oppure si può dire che l'impero fu diviso in modo tale che due venissero chiamati imperatori, uno romano e uno di Costantinopoli. Si leggono tre motivi per cui i Romani si separarono dall'impero dei Greci: per la protezione, che ricevettero da Carlo Magno, visto che l'imperatore di Costantinopoli era negligente su questo punto; per la provocazione costituita dal fatto che l'imperatrice Irene aveva accecato suo figlio Costantino e i figli di suo figlio per governare da sola; infine per il trasferimento dell'impero ai Greci, deciso da Costantino, che aveva indignato i Romani i quali, non sopportando l'impero dei Greci, acclamarono imperatore Carlo vittorioso.

Da tutto questo emerge che dalla donazione e dal trasferimento dell'impero non deriva al papa alcun potere sul re di Francia per quattro motivi.

In primo luogo la donazione riguardò una porzione determinata di territorio, che non includeva la Francia, e l'impero, cioè il governo del mondo non fu trasferito totalmente ai Germani, dal momento che anche dopo il trasferimento, che fu una divisione dell'impero o una nuova denominazione dell'impero più che un trasferimento vero e proprio[378], il titolo imperiale rimase ancora presso i Greci.

1990, pp. 253-284. Il documento della donazione è citato da Giovanni, qui e negli altri luoghi, in riferimento a *Decr.*, d. XCVI, c. XIV, coll. 342-345. Sul dibattito relativo alla donazione si veda M. CONETTI, *L'origine del potere legittimo: spunti polemici contro la donazione di Costantino da Graziano a Lorenzo Valla*, Salvadè, Parma 2004.

[378] Giovanni parla qui di divisione dell'impero, anziché di trasferimento, perché segue la ricostruzione di Vincenzo di Beauvais che usa come fonte gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury (ed. Leibniz, *Scr. Rer. Brubsv.*, I, 941). Su questo punto si veda W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtdenkens und der politischen Theorien in Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Mohr, Tübingen 1958, p. 201.

In secondo luogo la donazione non ha valore per i molti motivi che sono scritti nella *Glossa iuris civilis*[379], come gli esperti di diritto ritengono comunemente.

Il primo motivo è che l'imperatore è detto «sempre augusto» perché il suo compito è accrescere sempre l'impero e non diminuirlo[380]. Così la donazione non sembra avere un valore giuridico, soprattutto perché fu eccessiva e immensa, mentre sarebbe stata valida in un'altra forma, con una remunerazione e una guida, come in *De tutoribus*, § «Cum plures» e § «Primis»[381]. Non è una valida obiezione quanto dice la legge sul fatto che la «misura» della donazione alla Chiesa è la «mancanza di misura», come in *Auth.* «De rebus ecclesie non alienandis», § «Sancimus»[382]. In quel passo si intende infatti una donazione che venga fatta dal patrimonio che l'imperatore possedeva prima di diventare imperatore, e non una donazione dal tesoro imperiale, che deve sempre essere conservato. Non si possono fare elargizioni dal tesoro, se non con moderazione e per certe cause, come in *Authentica* «Quomodo oporteat episcopos et clericos» coll. II[383]. Oppure ci si intende riferire non a una donazione alla Chiesa, ma ad uno scambio con le proprietà della Chiesa. In questo caso non c'è un pericolo se le cose del principe sono maggiori e non commisurate alle cose accettate dalla Chiesa. Il secondo motivo è che l'imperatore è amministratore dell'impero e della cosa pubblica, come stabilisce la legge Ortensia in *Instituta, De constitutionibus principum*, legge prima[384]. Ma se è amministratore dell'impero la donazione non vale, come in *Instituta, Pro emptore*, L. «Quod fundum», § «Si tutor»[385].

Il terzo motivo è che donare in questa forma è una legge, *De donatione inter virum et uxorem*, L. «Donationes»[386]. Ma la legge fatta da uno può essere revocata dal successore perché il pari non coman-

[379] *Glossa ordinaria authenticorum*, VII, 6 (ed. Venezia 1574).

[380] «Augustus» viene interpretato etimologicamente come derivato dal verbo «augere».

[381] *Digesta*, XXVI, VII, 12, p. 343.

[382] *Novellae*, VII, c. 2.

[383] *Novellae*, VI, c. 3, p. 40.

[384] *Digesta*, I, IV, 1, p. 7.

[385] *Digesta*, XLI, IV *Pro emptore*, 7, 3, p. 662.

[386] *Codex*, V, 16, 25.

da sul pari, come in *Instituta*, *De arbitris*, L. «Nam magistratus»[387]. Questa donazione non fu allora stabile.

Il quarto motivo è che con lo stesso fondamento con cui si dona una parte, il successore può anche donarne un'altra e così l'impero sarebbe smembrato e spogliato dei suoi beni. Ciò sarebbe incongruo, perché è opportuno che l'impero sia ricco di beni, come in *Instituta*, *De fundo dotali*, L. «Si»[388], e in *Authentica*, «Ut iudices suffraganei», § «Cogitatio», coll. II[389]; per questi argomenti i giuristi affermano la non validità della donazione.

Che la donazione non sia gradita a Dio, lo possiamo capire da quanto è scritto nella *Vita del beato Silvestro*, quando si dice che nel momento della donazione fu udita dal papa una voce di angeli che diceva: «Oggi nella Chiesa si è diffuso un veleno». Inoltre il beato Girolamo[390] dice di Costantino che dal suo tempo fino ai giorni presenti si sono susseguite spoliazioni di Chiese e si è avuta discordia in tutto il mondo. Il beato Girolamo sempre su Costantino dice inoltre che diventò tanto crudele da uccidere suo figlio Crispo e sua moglie Fausta. Negli ultimi momenti della sua vita fu battezzato dal vescovo ariano Eusebio di Nicomedia e così fu battezzato due volte e cadde nel dogma ariano. Questo riportano nelle loro cronache molti scrittori veritieri e degni di fede.

Ciò che alcuni affermano per difendere Costantino, cioè che quanto riportato deve essere inteso come riferito a suo figlio, Costanzio, è evidentemente falso, perché Girolamo dopo il passo citato parla in modo abbastanza diffuso proprio di quel Costanzio. Risulta che non cominciò con Costanzio la spoliazione delle Chiese, anche se ai suoi tempi la persecuzione della Chiesa era grande. Risulta dalle cronache che solo Costantino ebbe una moglie di nome Fausta, e non il figlio. Non si trova neppure che Costanzio sia stato amico del vescovo Eusebio di Nicomedia, ma proprio Costantino, che morì nella sua Chiesa, ed è lì sepolto. Per questo Girolamo e gli altri riportano i fatti scellerati di Costantino, anche se per la sua pietà la sua memoria è

[387] *Digesta*, IV, VIII *De receptis*, 4, p. 67.

[388] *De fundo dotali* è in *Dig*., XXIII, V, pp. 345-346.

[389] *Novellae*, VIII, c. 1, p. 65.

[390] Anche questa fonte è riportata come in VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 540.

onorata dal beato Gregorio nel *Registro*[391]. Anche i Greci rivolsero a lui devozione, perché aveva trasferito loro l'impero e aveva fondato Costantinopoli presso di loro.

In terzo luogo è evidente che tramite la donazione il papa non ha ricevuto alcun potere sul re di Francia, anche nel caso in cui essa avesse valore e si applicasse universalmente su tutto l'impero. Infatti anche se troviamo che i Galli al tempo di Ottaviano Augusto in seguito a certi fatti furono sottomessi ai Romani, tuttavia questo non vale per i Franchi. Si legge infatti in diverse cronache che dopo l'eccidio di Troia dodicimila troiani guidati da Antenore, a motivo del quale furono inizialmente chiamati «Antenoridi», giunsero in Pannonia, vicino alle paludi di Meotida, dove edificarono la città di Sicambria; rimasero lì, sempre ostili all'impero romano, fino al tempo dell'imperatore Valentiniano, quando furono cacciati via perché si erano rifiutati di pagare i tributi ai Romani, come facevano gli altri popoli. Dunque allontanatisi sotto la guida dei loro condottieri, Marcomiro, Sirmone e Gennebaldo, arrivarono a stabilirsi presso la riva del fiume Reno al confine tra la terra dei Germani e quella degli Alemanni. Lo stesso Valentiniano in seguito provò con molte campagne militari a sconfiggerli senza riuscirci e per questo li chiamò con un nome appropriato «Franchi», cioè «indomiti». Da allora la virtù dei Franchi crebbe così tanto che essi soggiogarono tutta la Germania e la Gallia fino alla catena dei Pirenei e oltre; abitando la Gallia, che chiamarono Francia, non furono soggetti ad alcun Romano, né a chiunque altro[392].

In quarto luogo, ammesso anche che la donazione fosse valida e riguardasse tutto l'impero e ammesso che i Franchi fossero allora soggetti all'impero, cosa che non ammettiamo, il papa non può ricavare dalla donazione alcun potere sul regno dei Franchi perché non è imperatore.

Più in generale, se anche fosse imperatore, i Franchi hanno opposto una prescrizione contro l'imperatore fino a questi giorni[393]. Furo-

[391] GREGORIO MAGNO, *Epistolarum libri quinque*, *Ep*. 49, PL 77, col. 763.

[392] GOFFREDO DI VITERBO, *Pantheon*, XVII, PL 198, col. 919.

[393] L'argomento di una prescrizione del potere imperiale sui Franchi, che Giovanni spiega nelle frasi seguenti, è anche al centro dell'argomentazione del *Rex pacificus*, che tuttavia precisa che la prescrizione si applica dopo cento anni di libero possesso. Stessa preoccupazione nella *Quaestio in utramque partem*, cit., e nella *Supplication du peuple de France* del 1304, cit.

no infatti re santi a reggere il regno di Francia, per così tanto tempo e con buona fede come appare chiaro dal fatto che il beato Luigi, che ha così retto il regno, è stato canonizzato dalla Chiesa, che in questo modo ha approvato tutto ciò[394]. Per quanto ne dicano infatti alcuni teologi, ciò che concerne la proprietà e la sottomissione degli uomini spetta al diritto umano: secondo Agostino le leggi umane per motivi ragionevoli possono trasformare ciò che è mio in una cosa comune o di altri e trasferire il dominio[395]. Dunque le leggi imperiali hanno stabilito che il possesso di una cosa venga trasferito dopo un certo tempo di prescrizione. Questo è fatto a vantaggio della comune utilità, contro il possessore negligente, con buona fede del possessore e in modo che le liti non continuino all'infinito e non si moltiplichino. Ciò non ha valore per una cosa altrui, ma per la propria, dove per «propria» si intende qui «fatta propria per una legittima prescrizione». Dunque, anche ammettendo che il regno di Francia in un altro tempo fosse sottomesso all'impero, tuttavia la sottomissione è caduta in prescrizione.

Appare chiaro che Carlo Magno ricondusse tutta l'Italia sotto la legge del re dei Franchi, perché lo si legge nelle *Cronache* di Sigeberto[396] e in altre. Si legge anche nelle *Historiae*[397] che un tempo l'impero fu dei Franchi e tuttavia l'Italia ora non è soggetta ai Franchi, il che avviene per una qualche prescrizione, che è il principio che si applica in tali cose.

È evidente da quanto detto che non vale quanto affermano alcuni giuristi sulla prescrizione relativa alla sottomissione. Dicono che la sottomissione dovuta all'imperatore non può cadere in prescrizione, ma può cadere in prescrizione solo quella dovuta ai baroni inferiori, tuttavia in un modo tale che si mantenga la sottomissione nei confronti del grado superiore.

[394] Lo stesso Bonifacio VIII nel 1297 aveva canonizzato re Luigi (*Ludovicum*), nonno di Filippo il Bello, sancendo ulteriormente la santità della dinastia regnante. La santità di re Luigi diventa ben presto un elemento di identità nazionale per il popolo francese, e se ne fa menzione anche in molti dei libelli minori della disputa. Sul complesso ruolo della santità del monarca francese nell'elaborazione di un'identità dinastica francese si veda anche J. LE GOFF, *San Luigi*, Einaudi, Torino 1996 (ed. or. Paris 1996).

[395] *Decr.*, d. VIII, c. I, coll. 12-13.

[396] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 959.

[397] *Ibid.*

Argomentano questa opinione facendo riferimento al fatto che non conviene siano in molti ad avere il comando, visto che una molteplicità di individui facilmente dà origine a dissensi, mentre conviene che sia uno il governatore di tutto il mondo. Dunque per la sua utilità questo principio non deve essere eliminato con una prescrizione.

Ma questo argomento ha veramente poco valore, come risulta da quanto detto nel capitolo III, perché è vero che più persone dissentono facilmente su una cosa e per questo è meglio un governo regio piuttosto che uno aristocratico, come è detto nel capitolo I, ma d'altra parte è meglio che più popoli siano governati in più regni, piuttosto che si dia un unico regno in tutto il mondo. È anche evidente che al tempo degli imperatori il mondo non fu mai in pace, come prima e dopo, ma il fratello uccideva il fratello e la madre il figlio e viceversa, e altri orribili delitti accadevano per il mondo ed esistevano divisioni molto profonde che non è necessario raccontare singolarmente.

Il fatto che la prescrizione non possa essere applicata contro l'impero dei Romani, come dicono costoro, è affermazione sorprendente perché ci furono prima del regno romano altri imperi, cioè quello dei Babilonesi che iniziò da Nino al tempo di Abramo, quello cartaginese al tempo dei Giudici sotto il comandante Cola, quello macedone o greco di Alessandro al tempo dei Maccabei: ognuno di questi proviene ugualmente da Dio come quello dei Romani.

Se dunque i Romani, nonostante il fatto che i Greci abbiano avuto l'impero da Dio, hanno usato la prescrizione contro i Greci e hanno tentato di usurpare l'impero cacciandoli, non si capisce perché gli altri uomini non possano usare la prescrizione contro l'impero dei Romani, anche abbattendo il loro dominio, soprattutto quando non si sono sottomessi volontariamente a loro, ma sono stati costretti attraverso la violenza dei Romani. È il caso dei Galli, come si legge, che mai si sottomisero volontariamente ai Romani, prima dell'arrivo dei Franchi, ma che sempre per quanto hanno potuto si sono ribellati, a volte battendo i Romani, altre volte essendo da loro sconfitti. Se dunque i Romani hanno assunto il dominio con la violenza, non è forse giusto che per mezzo della violenza si possa abbattere il loro dominio o anche che si possa fare uso della prescrizione contro di loro?

Ma se qualcuno dicesse che fu per ordine di Dio che gli altri imperi dovettero cessare e quello dei Romani crescere, perché non può essere detta la stessa cosa dell'impero romano e di qualunque altro,

cioè che dovette cessare per ordine di Dio e che quelli che prima dei Romani in qualunque maniera sono stati sottomessi, non devono esserlo più, se vogliono e possono separarsene? Anzi sembra espresso chiaramente nella Scrittura che l'impero romano un giorno sarebbe dovuto venire meno di fronte a un altro impero. Si dice infatti nel XXIV capitolo del libro dei *Numeri* nella profezia di Balaam: «Verranno in triremi dall'Italia e supereranno gli Assiri e devasteranno gli Ebrei, ma alla fine anche loro periranno». Il Maestro nelle *Historiae* commenta così quella profezia: «Come predisse la monarchia dei Romani, così anche alla fine del tempo la loro distruzione»[398]. In modo simile a quanto si dice in *Daniele*, quando si parla dell'immagine quadriforme colpita ai piedi, la *Glossa*[399] commenta che nulla fu più forte del regno dei Romani e nulla alla fine sarà più debole e fragile.

[398] PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, c. XXXIII, col. 1239.

[399] *Glossa ordinaria in Danielem*, I, 4. Giovanni allude all'interpretazione del sogno della statua di Nabucodonosor da parte di Daniele. Sull'uso politico della profezia di Daniele si veda G. PIAIA, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del Trecento*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Soziale Ordnungen in Selbstverständnis des Mittelalters*, "Miscellanea Mediaevalia", 12/2, de Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 351-368.

XXII. Se sia lecito discutere e giudicare sulle cose che riguardano il papa[400]

A questo punto sembra opportuno esaminare se sia criticabile giudicare ciò che riguarda il papa, cosa che alcuni dicono essere equivalente a «toccare il monte»[401] e «rivolgere la bocca contro il cielo». Dicono anche che Dioscoro fu condannato in perpetuo dal concilio generale perché criticò e volle giudicare papa Leone[402].

Su questo punto bisogna tenere presente che la discussione e il giudizio relativi al papa possono essere intesi in quattro modi, cioè a proposito del suo stato, del potere, dell'abuso di potere, dell'imperfezione personale.

Riguardo allo stato di papa, cioè se sia o non sia papa, dico che è lecito avere dubbi e discutere, perché può nascere un dubbio riguar-

[400] Nella domanda espressa c'è forse un riferimento a Enrico da Cremona che nel *De potestate papae*, cit., dichiara che i canoni pontifici sono «per spiritum sanctum dictati» e equipara chi li contraddice ai «blasphematores spiritus sanctus». Il divieto di discutere le decisioni papali e ciò che riguarda il papa è un tema più antico. Anche la legazione del Caetani, futuro Bonifacio VIII, nel 1290 a Parigi, per risolvere il problema dei benefici ai Mendicanti, osteggiati dai Secolari, cfr. n. 1, si era conclusa con il divieto di discutere le decisioni papali, sotto pena di scomunica, cioè facendo ricorso al principio, attestato nel diritto civile, che impediva di discutere le decisioni del principe. Su questo principio si veda O. HAGENEDER, "Sacrilegi instar est de factis principis iudicare"*: i fondamenti del potere assoluto*, cit.

[401] *Esodo* 19,12. È la consueta espressione biblica, come quella seguente, utilizzata dai trattatisti politici per indicare un peccato nei confronti dell'autorità pontificale. Qui c'è probabilmente anche un riferimento al *Non ponant laici*, cit.

[402] *Decr.*, d. XXI, c. IX, col. 72, in cui peraltro si trova già l'espressione «ponere os in celum», utilizzata per designare questa sorta di blasfemia nei confronti del papa.

dante un difetto dell'elezione, la cui regola tuttavia è certa; in questa può darsi un errore come nell'elezione di qualunque altro prelato ecclesiastico[403]. E ancora, per un difetto della persona, in quanto talvolta qualcuno può essere tale da dover essere allontanato dalla sede papale, ad esempio se fosse femmina o eretico, come furono taluni che proprio per questo non vengono ricordati nel catalogo dei papi.

Quanto più si cerca la verità di queste cose, tanto più pericoloso sarebbe non conoscerla. Tuttavia, per non ammettere obiezioni inutili o pretestuose, occorre considerare in quale situazione le obiezioni fatte vengono presentate e in particolare da quali persone tali obiezioni vengono sostenute. Se dunque, dopo diligente discussione fatta dagli esperti e da quanti hanno titolo per intervenire, si trovasse legittimamente sulla persona o sull'elezione del sommo pontefice qualcosa contro il suo stato, questo non si dovrebbe nascondere, ma anzi bisognerebbe ammonirlo per farlo recedere e, se non volesse, potrebbe essere accusato e potrebbe essere convocato il concilio generale cui appellarsi. Inoltre, in tal caso, se con violenza risultasse pertinace, dovrebbe essere rimosso dalla sede anche con l'aiuto del braccio secolare, perché non vengano profanati i sacramenti della Chiesa. Così infatti si legge nelle *Cronache dei pontefici romani* a proposito di Benedetto IX e di Cadelo, vescovo Portuense, di Costantino II e di altri, deposti giustamente dalla sede papale, grazie all'intervento del braccio secolare[404].

Ma chi giudicherà eretico il papa? Rispondo: se avrà detto e avrà sostenuto con le proprie affermazioni qualcosa contro il simbolo della fede, in altro luogo approvato dalla Chiesa, sarà già giudicato; infatti chi non crede è già giudicato.

Sul potere del papa, di quanto cioè possa o non possa fare, credo che non sia criticabile ricercare la verità, dal momento che l'ignoranza è pericolosa e che in alcuni casi non vi è certezza, come ad esempio se possa concedere la dispensa in caso di bigamia o in caso del voto solenne di continenza[405], visto che si dà il caso che un papa talvolta

[403] Il problema della corretta elezione di Bonifacio, inficiata secono i cardinali Colonna dall'invalidità della rinuncia di Celestino, era uno dei temi che correvano paralleli alla disputa tra il papa e il re.

[404] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 1011.

[405] Questa rivendicazione della libertà di indagine, relativa al dovere di conoscere la verità, ricorda molto da vicino quanto dichiarato a più riprese da

abbia di fatto applicato una dispensa e che un altro papa dica che non si può applicare, come abbiamo in *Extra*, «De ingredientibus monasterium»[406], e vi sono molte e infinite cose dubbie riguardo al potere del papa, rispetto alle quali avere dubbi è utile e anche, per quanto risulti attraverso argomentazioni, giudicare con umiltà.

A proposito dell'abuso del suo potere o del suo difetto personale, cioè se raccoglie le prebende per la necessità comune della Chiesa o per suo vantaggio privato e se è casto e sobrio, oppure dedito alle gozzoviglie, nel caso in cui tutto ciò non sia evidente o manifesto, certamente non è lecito giudicare, ma si deve dare sempre l'interpretazione più favorevole, anche se a prima vista c'è qualcosa che ha un aspetto negativo. Infatti è molto meno lecito giudicare nel caso del papa, che nel caso di chiunque altro[407].

Goffredo di Fontaines (ad es. in *Quodlibet* XII, *quaestio* 5, in *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, éd. J. Hoffmans, *Les Philosophes Belges, Textes et Études*, t. V, fasc. I-II, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain 1932). Neppure in questo passo si professa una libertà fine a se stessa, ma subordinata e funzionale alla ricerca della verità. Su questo vd. F.X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condemnations au XIII^{e} siècle*, cit. È inoltre interessante notare come il tema verità-ignoranza si affrontato anche nel prologo del *De ecclesiatica potestate* di Egidio. Su questo si veda G. PIAIA, *La "via media" di Giovanni di Parigi*, cit.

[406] *Decret*., III, XXVI, c. II «Quia ingredientibus», coll. 538-539.

[407] Già dal 1297 Bonifacio VIII era stato attaccato sia sul piano formale e giuridico, per la vicenda della rinuncia di Celestino, sia sul piano personale. I cardinali Colonna, pesantemente avversati e danneggiati dalla politica del nuovo papa, a più riprese stilano dei «manifesti» contro il pontefice, in cui Bonifacio, «pseudo-presule», viene accusato di comportamenti sessuali smodati, di riservare a sé le provvigioni delle chiese, di avere ingannato Celestino inducendolo a lasciare il soglio pontificio, etc. A questo nucleo di accuse si andarono aggiungendo e precisando accuse ulteriori, che sfoceranno in atti formali da parte della corona francese proprio nei mesi in cui scrive Giovanni Quidort. Guglielmo di Nogaret ad esempio, consigliere di Filippo il Bello, nell'assemblea del Louvre nel marzo 1303, accusa Bonifacio di illegittimità, di eresia, di simonia, esortando il re a convocare un concilio. Il Plaisians, altro personaggio di spicco della corte francese, nel giugno dello stesso anno legge una lista dettagliata di accuse, tra cui anche l'idolatria, il commercio con i demoni, la sodomia, l'omicidio, etc., ribadendo la richiesta di un concilio. Ne consegue un appello al concilio che fu firmato da prelati e membri degli Ordini religiosi, tra cui Giovanni, ma non ad esempio da Duns Scoto. Le pagine di Giovanni di Parigi sono qui molto equilibrate perché, pur auspicando un concilio generale, tendono a distinguere tra i vari tipi di accusa al pontefice. E

Persino nel caso di un fatto intrinsecamente cattivo, come il disordine sessuale, l'omicidio o altro proibito dalla legge, non può essere giudicato d'autorità da qualcuno, con una chiamata in giudizio o con una scomunica, perché egli non ha chi gli sia superiore. Per questo Dioscoro, che scomunicò papa Leone per mezzo di un concilio generale, come si dice nel *Decreto* XXI[408], fu condannato in perpetuo. Alcuni dicono che non lo si deve giudicare neppure attraverso un semplice giudizio e un richiamo, perché se interpretiamo l'omicidio di Sansone, che di per sé è cosa malvagia, come fatto per ispirazione divina, a maggior ragione dobbiamo interpretare ogni azione del santissimo padre come bene: anche in caso di azioni come il furto o come qualcosa di per sé malvagio, ciò va interpretato come fatto per ispirazione di Dio, la cui volontà e il cui governo reggono la santa Chiesa molto più che una singola persona[409]. Ma il beato Agostino risponde in modo esauriente nel primo libro del *De civitate Dei*[410] che dobbiamo interpretare l'omicidio di Sansone come fosse fatto per volontà di Dio, che tramite Sansone in altre circostanze aveva compiuto dei miracoli. Perciò dico che, quando il papa sbaglia in modo manifesto, ad esempio privando le Chiese del loro diritto, disperdendo il gregge del Signore, scandalizzando la Chiesa con qualcuna delle sue azioni, può essere giudicato per la sua azione, può essere consigliato e criticato da chiunque. Questo può essere fatto non in virtù di una funzione specifica, ma per lo zelo della carità, senza imporre una pena ma esortando con reverenza, poiché l'affetto che si deve alla persona, non si deve meno al papa in virtù della sua posizione più elevata. Dunque come il papa non è meno tenuto all'amore caritatevole per tutti solo perché ha uno stato più elevato, pur mantenendo la propria autorità, come

successivamente, come vedremo, rifiuta l'idea che la rinuncia di Celestino fosse illegittima. Sulle vicende e sui documenti relativi alle accuse a Bonifacio e al processo postumo si veda J. COSTE, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, cit.

[408] *Decr.*, d. XXI, c. IX, col. 72. Il passo del Decreto mostra come non sia possibile una iniziativa di scomunica del papa "dal basso" e quindi sottolinea il problema della corretta identificazione di una procedura di censura.

[409] L'obiezione qui posta a Giovanni tocca un problema analogo a quello classico della destituzione del tiranno. Dal momento che il tiranno potrebbe essere uno strumento di Dio, come le Scritture spesso hanno mostrato, l'opposizione al tiranno potrebbe non essere giustificata.

[410] AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 21.

dice Agostino, così all'inverso, come ognuno è tenuto a correggere fraternamente chiunque commetta un errore, per zelo di carità e per un dovere nei suoi confronti, non è meno tenuto all'affetto della carità nei confronti del papa, anche se con umiltà e rispetto.

Quando Pietro giunse ad Antiochia (*Gal* 2,11), Paolo gli si oppose a viso aperto per rimproverarlo, ma non per questo si dice che qualcuno «tocchi il monte» e «rivolga la bocca al cielo» quando si parla di ciò. Infatti quando sbaglia manifestamente, il papa non è il cielo, né la bocca è rivolta verso di lui, cioè «contro di lui», quando viene corretto, ma è piuttosto «a suo favore». E non si deve temere che questo causi scandalo al papa, perché uno scandalo generale non tocca gli uomini perfetti, ma solamente quelli da poco. Per cui temere di dare scandalo al papa in questo caso è considerarlo uomo da poco, meno perfetto di qualunque persona che, avendo commesso una mancanza, sia stata corretta da qualcuno. Quindi, in verità, sono quelli che dicono del santissimo padre cose di questo genere, ossia che è vendicativo e che sopporta a fatica ogni uomo che esprima qualsiasi tipo di giudizio sulle sue azioni, a rivolgere «la bocca contro il cielo». Tale opinione non è certo da condividere, non essendo egli uomo da poco, ma perfetto e più perfetto di altri.

Ma che cosa accade se il papa considera eretico chi sostiene una tesi rispetto alla quale esistono diverse opinioni tra gli esperti, e lo fa senza un concilio generale, come ad esempio nel caso in cui sostenga di ritenere eretico chiunque affermi che il re di Francia, o altri nelle stesse condizioni, non sono soggetti al pontefice nelle cose temporali[411]?

Rispondo: le parole del sommo pontefice, dette in modo non specifico, devono sempre essere ricondotte a un senso corretto, per

[411] Il riferimento potrebbe essere alla falsa lettera papale «Deum time» che era stata fatta circolare negli ambienti della corte francese. In essa si stabiliva appunto la dipendenza del re dal papa e si dichiarava eretico chi sostenesse il contrario. Si tratta di uno dei pochi spunti che permettono di tentare una datazione del *Tractatus* o almeno di questa parte. La lettera è dei primi mesi del 1302. Peraltro Giovanni sembra non conoscere la smentita del cardinale Matteo d'Acquasparta fatta agli ambasciatori il 24 giugno 1302. Oppure si può pensare proprio a un riferimento alla *Unam sanctam* del novembre 1302, di cui però evidentemente non sarebbe noto a Giovanni il testo esatto. In questo caso, meno probabile ma non impossibile, si spiegherebbe anche il cambiamento di tono dell'ultima parte del trattato, decisamente più vivace, che potrebbe essere stato scritto sotto l'incalzare degli avvenimenti.

quanto possibile. Quindi le parole dette non vanno intese nel senso che si possa fare appello a lui o che egli abbia un dominio sulle cose stesse oppure che debba interferire riguardo a ciò che è mio e tuo. Questo infatti sarebbe contro la Scrittura e la dottrina comune, sarebbe una novità[412] che il sommo pontefice non proporrebbe se non con molta ponderazione, dopo aver convocato un concilio generale e averne discusso ovunque con gli esperti. Tale affermazione dunque, fino a quando il papa non avrà chiarito che cosa intendesse, va assunta in un senso corretto, cioè come valida in ragione di un delitto quando la questione è relativa al peccato, oppure va intesa nel foro della coscienza, come si è detto prima.

Se poi alla fine rendesse chiara la sua intenzione in un senso tanto nuovo e ingiurioso, cosa che non sia, questo deve essere sopportato con pazienza per quanto è possibile, senza mettere in pericolo la giustizia e la verità, secondo le parole di *Matteo* 5,41 «se qualcuno ti ha tormentato per mille passi, vai con lui per altri duemila», e si deve trovare rifugio in Dio che ha nelle sue mani il cuore del papa, così come ha quello del re e lo può spingere o volgere verso qualsiasi decisione voglia, oppure può rimuovere il papa dalla sua sede, come il re dal suo trono.

Se tuttavia si profilasse un pericolo per la comunità, perché il popolo è spinto a un'opinione cattiva e c'è pericolo di ribellione, e il papa sobillasse indebitamente il popolo abusando della spada spirituale e non vi fosse alcuna speranza di far desistere il papa in altro modo, ritengo che in questo caso la Chiesa dovrebbe muovere contro il papa e agire contro di lui. Un principe potrebbe anche respingere la violenza della spada del papa per mezzo della propria spada usata con moderazione, e non agirebbe contro il papa in quanto papa, ma contro un suo nemico e un nemico della comunità, come fece il giudeo Eud che uccise Eglon, re di Moab, con una freccia che gli piantò nel fianco, poiché questi opprimeva il popolo di Dio sotto una pesante schiavitù, come si legge in *Giud* 3,16.18. Così facendo non aveva uc-

[412] «Novitas» nel lessico medievale indica una dottrina nuova e inaudita che si allontana dalla tradizione e dunque ha un senso negativo. Sia il sostantivo («novitas») che l'aggettivo («novus») vengono spesso utilizzati in chiave polemica dai vari autori. Lo stesso Giovanni sarà accusato, pochi anni, dopo di proporre una «positio nova» rispetto all'eucaristia, e allontanato dall'insegnamento.

ciso un governante, sia pure malvagio, ma un nemico. Agire in questo modo è infatti agire non contro, ma a favore della Chiesa. Così infatti il popolo, spinto onorevolmente dallo zelo per la fede, accecò papa Costantino che scandalizzava la Chiesa e lo depose. Allo stesso modo l'imperatore Enrico II, recandosi a Roma, depose, con la censura imperiale e cattolica, Benedetto IX e altri due pretendenti, che con le loro dispute davano scandalo alla Chiesa e nominò Clemente II papa della Chiesa romana, come si legge nelle *Cronache dei Romani*[413].

[413] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 1011.

XXIII. I frivoli argomenti di taluni che affermano che il papa non può rinunciare alla sua carica

Poiché mi è sembrato di avere prima sostenuto che il sommo pontefice possa rinunciare alla sua carica, essere deposto e cessare di essere papa, pur essendo in vita, si deve ora vedere a quali argomenti sono ricorsi coloro che ritenevano invece che il papa non possa rinunciare volontariamente alla sua carica o essere deposto dalla sola autorità dei prelati inferiori. Dunque in questo capitolo verranno proposti gli argomenti relativi ai due articoli chiaramente esposti sopra, all'inizio di questo trattato. Infatti molti sono gli argomenti che portano a entrambe le conclusioni[414].

La prima ragione addotta da quanti ritengono che il papa non possa rinunciare alla sua carica è che il potere papale viene solo da Dio. Le cose che vengono da Dio o che vengono affidate da chi è superiore non possono essere rimosse da un inferiore. Quindi la dignità papale, che viene conferita da Dio, non può essere rimossa da alcun inferiore.

[414] La questione della legittimità della rinuncia papale sorge all'indomani dell'elezione di Bonifacio, soprattutto in seguito allo scontro con i cardinali Giacomo e Pietro Colonna, che redassero nel 1297 il cosiddetto «Manifesto di Lunghezza» (in H. DENIFLE, *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. und der Cärdinale gegen die Colonna*, "Archiv für Literatur und Kirchengeschichte", V [1889], pp. 493-529), con un gruppo di altri dissidenti, in cui si dichiarava illegittima la rinuncia di Celestino e dunque anche l'elezione di Bonifacio. Giovanni fa riferimento a quella lista di argomenti, tuttavia utilizzando e facendo propria la struttura argomentativa del trattato di Egidio Romano, *De renunciatione papae* (ed. cit.), scritto sempre nel 1297 contro il documento dei Colonna. Giovanni utilizza anche la q. IV del *Quodlibet XII* (*Utrum prelati statui et dignitati libere renunciari possint*) di Goffredo di Fontaines. Sulla questione della rinuncia e sulla letteratura che da essa scaturisce, si veda J.E. EASTMAN, *Papal Abdication in later Medieval Thought*, cit.

La seconda ragione è che nessuno può sottrarre un'autorità o un potere che non può conferire, ma nessuno tranne Dio può conferire l'autorità papale e dunque nessuno può portarla via, cosa che invece accadrebbe se la rinuncia del papa avesse validità.

La terza ragione è desunta dalla decretale «Inter corporalia»[415], che indica esplicitamente che la deposizione dei vescovi, il loro trasferimento, lo scioglimento sono riservati esclusivamente al papa, in quanto è Dio, cioè vicario di Dio. Quindi, poiché la dignità papale supera ogni altra dignità, il papa può essere rimosso dalla sua carica solo da chi gli è superiore, cioè Dio. Infatti non sembra esserci alcuna ragione per cui i vescovi, per volontà di Dio, possano essere rimossi solamente dal papa, loro superiore, in quanto rappresenta Dio, e che invece il papa possa essere rimosso dai suoi inferiori. Al contrario, sembra volontà di Dio che il papa possa essere rimosso dalla carica dall'unico che gli è superiore, cioè Dio stesso.

La quarta ragione è la seguente: la somma virtù creata non può essere rimossa da alcuna virtù creata; ma il papato è la somma virtù creata, quindi etc.

La quinta ragione è che né il papa, né tutto il mondo possono far sì che un sacerdote non sia sacerdote, quindi ancor meno che il sommo pontefice non sia il sommo pontefice.

La sesta ragione è che il papa è papa per la legge divina e non per la legge di una creatura, né di tutte le creature insieme. Dunque sembra che il papa non possa in alcun modo essere esentato dall'essere papa. Infatti dal momento che il papa ha dato il proprio consenso e si è sottomesso alla legge, non può cessare di essere papa per l'intervento di una creatura o di tutte le creature insieme.

La settima ragione è che nessuno può annullare il voto di qualcuno se non colui che è superiore al voto. Ma il voto papale è superiore a qualsiasi altro, in quanto il papa promette solennemente di prendersi cura del gregge universale del Signore e di rendere conto di esso. Quindi può essere sciolto da tale obbligo solamente da Dio stesso. Nessuno infatti può sciogliere se stesso da un obbligo nei confronti di un superiore, ma solo il superiore ha il potere di scioglierlo.

L'ottava ragione: sembra che nessuno possa sciogliere se stesso da un voto, ma è proprio ciò che accadrebbe se il papa potesse rinunciare volontariamente alla sua carica.

[415] *Decret.*, I, VII, c. II «Inter corporalia», coll. 97-98.

La nona ragione è che l'obbligo papale non sembra poter essere eliminato se non da un potere maggiore di quello papale e non vi è potere maggiore se non Dio, dunque etc.

La decima ragione è che nessuna dignità ecclesiastica dopo una conferma legittima può essere revocata se non da una superiore; ma il papa ha come superiore solamente Dio, quindi etc.

L'undicesima ragione deriva da quanto sostiene l'Apostolo (*Ebr* 7,24), ossia che il sacerdozio di Cristo è eterno, perché Cristo vive in eterno. In nessuna maniera dunque può esistere la vita del sommo sacerdote senza il sommo sacerdozio, affermazione che tuttavia sarebbe falsa se il papa potesse rinunciare alla carica.

Questi sono tutti gli argomenti che ho potuto raccogliere a sostegno della tesi secondo cui il papa non può rinunciare alla carica né essere deposto.

XXIV. Il papa può rinunciare alla sua carica

Si deve ora mostrare in molti modi, cioè con esempi, autorità e ragioni[416], che il papa può rinunciare alla carica ed essere deposto anche contro la sua volontà.

Sulla rinuncia si può portare l'esempio del beato Clemente che rinunciò alla carica e riassunse la cattedra papale dopo Lino e Cleto, come si legge nelle *Gesta dei pontefici romani*[417], cosicché Clemente fu l'immediato successore di Pietro, ma dopo la sua rinuncia assunsero la cattedra papale Lino e Cleto e ancora più tardi la riassunse Clemente, che divenne così il quarto successore di Pietro. Questo esempio tuttavia potrebbe contenere delle falsità, a quanto si legge nella *Christianarum rerum memoria*[418] di Aimone e in altre cronache. In-

[416] Giovanni indica i tre livelli di spiegazione su cui si fonda il capitolo, ma anche tutto il trattato: gli «exempla», che coincidono in gran parte con episodi storici, che hanno un più basso valore probatorio; le «auctoritates», che sono i riferimenti al diritto e alle Scritture, che rappresentano degli argomenti forti, da interpretare con adeguati strumenti esegetici; le «rationes», termine con cui Giovanni ha indicato nel trattato soprattutto gli argomenti da discutere in generale, ma che più precisamente indicano le argomentazioni razionali, come in questo caso. Nel *De renunciatione*, cit. (pp. 358-359), che Giovanni utilizza abbondantemente in queste pagine, Egidio Romano associa le «rationes» al modo di procedere dei filosofi, che in linea di principio rifiutano le «auctoritates», e le autorità al modo di procedere di giuristi e teologi. Ne ricavava in quello scritto la conseguenza metodologica che il problema della rinuncia papale fosse in parte teologico e in parte giuridico, dal momento che in primo luogo lo scontro è sull'interpretazione delle «auctoritates», pur utilizzando anche le «rationes» come ulteriore e fondamentale elemento di argomentazione.

[417] VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 329.

[418] *Ibid.*

fatti Lino e Cleto forse non ebbero la carica di pontefice, ma di coadiutori del sommo pontefice e il beato Pietro, nel corso della sua vita, affidò loro l'amministrazione delle cose ecclesiastiche, mentre egli si occupava solamente della preghiera e della predicazione.

Perciò Lino e Cleto, dotati di tanta autorità, meritarono di essere inseriti nel catalogo dei sommi pontefici, e così secondo queste testimonianze Clemente non avrebbe rinunciato alla carica, ma la tenne subito dopo Pietro fino ad Anacleto o fino a Evaristo. Tuttavia ritengo più vera la prima opinione e dunque probabilmente Clemente volle rinunciare alla carica perché fu ordinato papa da Pietro quando era ancora in vita, come egli stesso scrive, in una lettera al beato Giacomo vescovo di Gerusalemme.

Un altro esempio che si può portare è quello di Marcellino, papa al tempo di Diocleziano, che rinunciò alla carica, come si dice nella *Glossa ordinaria* 7.1, nel capitolo «Non autem»[419]; in *Decr.* XXI, «Nunc autem»[420] si legge inoltre che depose se stesso. Infatti la sua rinuncia fu una specie di deposizione in quanto egli stesso, come narra Uguccione, negli *Atti dei pontefici romani*[421], proferì una sentenza contro se stesso dicendo: «Io Marcellino mi giudico degno di essere deposto, a causa del crimine di idolatria che, infelice, commisi. Sia anatema su chiunque voglia affidare il mio corpo alla sepoltura».

Un altro possibile esempio è quello di papa Ciriaco, di cui si legge che fu martirizzato con Orsola e undicimila vergini. Si è infatti scritto di lui che una notte gli fu rivelato che avrebbe ricevuto la palma del martirio insieme a quelle vergini. Allora, avendo riunito il clero e i cardinali, contro il parere di tutti e in particolare dei cardinali, rinunciò alla dignità e all'ufficio al cospetto di tutti. Ma questo Ciriaco non viene menzionato nel catalogo dei papi, perché i cardinali ritenevano avesse rinunciato alla carica non per devozione ma per le delizie delle vergini[422].

Le autorità dei dottori su questo tema sono concordi. In questo senso la *Glossa ordinaria* 7, q. 1, «Non autem»[423], pone in termini for-

[419] *Glossa ordinaria decreti*, c. VII, 12, q. 1.

[420] *Decr.*, d. XXI, c. VII, coll. 71-72.

[421] UGUCCIONE, *Summa ad Decretum*, XXI, c. 7, citato in EGIDIO ROMANO, *De renunciatione*, c. 24, II, che qui come abbiamo già segnalato rappresenta la fonte principale di Giovanni.

[422] Come si legge in VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum historiale*, cit., p. 795.

[423] *Glossa ordinaria decreti*, c. VII, 12, q. 1.

mali la questione se il papa possa rinunciare alla sua carica e risponde affermativamente, portando come argomento che sia Marcellino sia anche Clemente rinunciarono. Nello stesso luogo, Uguccione pone lo stesso problema dicendo: «Che dire della rinuncia da parte del papa? Forse può rinunciare per dedicarsi alla vita religiosa perché è malato o vecchio?». E risponde che può certamente rinunciare, portando come esempio a favore che Marcellino e Clemente rinunciarono e similmente nel *Decr.* XXI, capitolo «Nunc autem»[424], Uguccione solleva la stessa questione e risponde che crede di sì, se ciò fosse utile e in caso contrario peccherebbe.

A sostegno di questa posizione si possono portare delle ragioni esaminando la causa finale, in quanto uno viene eletto papa per il bene comune della Chiesa e del gregge del Signore. Infatti il papa è nella posizione di capo, proprio al fine di realizzare questi scopi. Se dunque dopo essere divenuto papa egli si ritenesse o venisse ritenuto del tutto inetto e inutile, oppure intervenisse un impedimento come la pazzia o qualcosa di simile, dovrebbe chiedere la cessazione della sua carica al popolo o al collegio dei cardinali, che in questo caso svolge il ruolo di tutto il popolo, ed egli sarebbe tenuto a ritirarsi, sia che abbia sia che non abbia ottenuto il permesso. Altrimenti infatti ciò che è stato istituito dalla carità si rivolgerebbe contro la carità, se chi governa inutilmente e arrecando del male e portando confusione alla Chiesa e danno alla propria anima non potesse rinunciare alla carica. È universalmente vero infatti che nessun obbligo assunto di propria volontà può essere di ostacolo alla carità o a un obbligo relativo alla sollecitudine per la propria salvezza. Si pensi al caso di un religioso che si sottomette a una determinata regola: se ritiene sia opportuno per la sua anima passare a una regola più severa, richiesta licenza al superiore, avendola o non avendola ottenuta, può liberamente passare a quella più severa poiché, come si sostiene in *Decr.* XIX «Duae sunt leges»[425], non c'è motivo per cui chi è già guidato da una legge privata debba essere costretto da una legge pubblica. Dunque, se un'indagi-

[424] *Decr.*, d. XXI, c. VII, coll. 71-72.

[425] Come mostra il canone, che riporta anche l'esempio di cui parla Giovanni, per «legge privata» si intende la legge interiore dettata dallo Spirito di Dio che non può essere costretta dai canoni, nel senso che il passaggio a una regola più rigida non ha bisogno di essere sancita esteriormente. *Decr.*, C. XIX, q. II, c. II, coll. 839-840.

ne accurata appurasse che la debolezza d'animo o l'inettitudine causano scandalo nella Chiesa, oppure che egli stesso turba la Chiesa o divide il gregge del Signore suscitando divisioni e scandali e pur essendo ammonito non cessasse di comportarsi così, deve anche essere costretto a lasciare la carica, come si dice in *Extra*, *De renuntiatione*, c. «Quidam cedendi» e «Cum in postulatione»[426].

Non è ragionevole sostenere che il papa può ritirarsi e rinunciare alla carica quando il popolo è contrario e si oppone, come ha fatto il beato Ciriaco, e che invece egli, contro la propria volontà, con il consenso del popolo, non può essere deposto e costretto a ritirarsi. Infatti il papa, e ogni altro prelato, non governa per sé, ma per il popolo, cioè con lo scopo di fare il bene del popolo. Per questo motivo per deporre il papa ed eleggerne uno nuovo il consenso del popolo ha un'importanza maggiore, anche contro il volere del pontefice stesso, se egli appare del tutto incapace, di quanto non sia la volontà del papa di rinunciare quando il popolo è contrario[427].

Nel caso tuttavia di una deposizione in cui il papa contro la propria volontà viene deposto per volere del popolo, bisogna muoversi con maggiore prudenza, rispetto al caso di un abbandono e di una rinuncia volontaria, perché in quest'ultimo caso è sufficiente che il papa illustri il motivo della rinuncia davanti al collegio dei cardinali, che svolge in questo caso la funzione della totalità della Chiesa. È invece opportuno che la deposizione avvenga tramite un concilio generale, come risulta in *Decr.* XXI, nel capitolo «Nunc autem»[428], in cui si dice che fu convocato un concilio generale per procedere alla deposizione di Marcellino. Credo tuttavia che per la deposizione sarebbe del tutto sufficiente il collegio dei cardinali, visto che il loro consenso crea il papa in luogo della Chiesa e dunque allo stesso modo sembra che lo possa deporre. E senza dubbio in presenza di una cau-

[426] *Decret.*, I, V, c. XII «Quidam cedendi», col. 113.

[427] Giovanni ha dunque preso le mosse dal problema giuridico-ecclesiologico della possibilità per il papa di riunciare alla carica, per giungere di fatto alla considerazione che, se il papa può rinunciare, allora la carica papale può essere ritirata. Successivamente individua nel popolo cristiano, rappresentato dal collegio dei cardinali, l'autorità di ritirare la carica papale al pontefice. In questo modo l'argomento della legittimazione di Bonifacio VIII, che è vero pontefice perché Celestino poteva rinunciare al papato, si ritorce contro Bonifacio stesso, perché la carica può essere revocata.

[428] *Decr.*, d. XXI, c. VII, coll. 71-72.

sa ragionevole e sufficiente lo depongono in modo meritorio, altrimenti peccano[429].

Dire invece che alcune delle cose ora addotte non sono vincolanti perché il papa non ha un superiore oltre a Dio, è un argomento che non ha valore, come risulterà evidente nelle risposte.

[429] Sembra che qui Giovanni voglia sottolineare che la responsabilità personale dei cardinali che depongono il papa, i quali possono anche giudicare male e sbagliare, non inficia il valore giuridico della deposizione.

XXV. Risposte agli argomenti precedenti

Al primo argomento, cioè che il papato deriva solo da Dio, rispondo: il potere papale può essere considerato in due modi. Nel primo modo, considerato in sé, deriva solo da Dio, in quanto solo Dio può conferire agli uomini il potere per cui quanto viene sciolto o legato in terra sia sciolto o legato in cielo.

In un altro modo esso può essere considerato in quanto si trova in questa o in quella persona; così inteso deriva solo da Dio nel senso in cui a Dio attribuiamo tutte le nostre opere, come si legge in *Isaia* 26,12: «Tutte le nostre opere tu operi in noi, Signore». Egli infatti opera in noi tutte le cose, le vuole e le porta a compimento (*Fil* 2,13). Ma le cose che in questo senso provengono dal solo Dio – poiché a Lui solo viene attribuita ogni nostra opera se noi operiamo bene, mentre se siamo manchevoli nella nostra opera siamo noi a essere manchevoli – non escludono la nostra cooperazione, perché siamo cooperatori di Dio. Pertanto, anche se il papato in se stesso deriva dal solo Dio, tuttavia è assunto da una persona o da un'altra tramite la cooperazione degli uomini, che qui si manifesta con il consenso dell'eletto e degli elettori. Secondo questo principio, tramite il consenso umano esso può cessare di esistere in questa o in quella persona, così come l'anima razionale, pur provenendo dal solo Dio per creazione, si trova tuttavia in un determinato corpo per la cooperazione della natura che dispone e organizza le cose. Dunque tramite l'azione della natura l'anima razionale può cessare di essere in un determinato corpo e questo avviene quando il calore naturale consuma la parte umida del corpo fino a renderlo inadatto all'anima razionale.

Al secondo argomento, cioè che solo Dio può conferire il papato e dunque Egli solo può toglierlo, rispondo come al primo argomento e ricorrendo allo stesso esempio. Può anche essere addotto un esem-

pio ulteriore. Solo Dio concede la grazia e tuttavia l'uomo coopera, poiché come dice Agostino «Colui che fece te senza di te, non giustificherà te senza di te»[430] e dunque qualcuno, attraverso la propria azione, può privare se stesso della grazia.

Al terzo argomento, a proposito della decretale «Inter corporalia»[431] nella quale deposizione, trasferimento e cessazione dei vescovi sono azioni riservate esclusivamente al papa, rispondo: se ne deve concludere che il papa può rinunciare senza bisogno dell'autorità di un superiore, piuttosto che concludere che non possa farlo. Infatti è nell'ordine naturale che le cose stiano in maniera tale per cui ciò che viene costituito per la presenza di certe cose, venga dissolto per la presenza delle cose contrarie. Ad esempio proprio questo è il caso dell'unione tra il prelato e la Chiesa, che si crea per il consenso degli elettori e dell'eletto e che si dissolve per il loro dissenso. Quindi ogni vescovo che si ritenga debole, inutile e incapace di prendersi cura e di governare la sua Chiesa, può addurre la propria motivazione di fronte al popolo o al proprio capitolo e rinunciare alla carica, se ciò non gli è proibito da un superiore. Nel caso dei vescovi e degli arcivescovi questo potere è riservato espressamente a un superiore, in conformità con quanto dice la decretale «Inter corporalia»[432]. Ma dal momento che per il papa non vige una simile proibizione, come invece per i vescovi inferiori, egli può dunque dimettersi ed essere deposto senza ricorso a nessuna autorità superiore.

Nei casi in cui si agisce in conformità con l'esigenza di un compito e senza oltrepassarne la condizione o la causa, è lecito fare tutto ciò che non è proibito; invece in quelle situazioni in cui si oltrepassano la condizione e la causa del compito è lecito solo quello che viene consentito. Ad esempio, ordinare le Chiese spetta al papa che è capo della Chiesa ed è al di là di quanto possa essere disposto dai vescovi inferiori. Quindi a nessuno di loro è lecito operare in questo senso, a meno che ne abbiano ricevuto esplicito incarico. Il caso del papa dunque, al quale non è proibito dimettersi perché il suo potere non ha nulla di riservato a un superiore, è diverso da quello dei vescovi inferiori, le cui dimissioni sono proibite e riservate al superiore.

[430] AGOSTINO, *Sermo 169*, 13.
[431] *Decret.*, I, VII, c. II «Inter corporalia», coll. 97-98.
[432] *Ibid.*

Si può comunque rispondere anche in un altro modo a questo argomento e ad altre considerazioni: quando c'è una causa evidente e ragionevole, come ad esempio un difetto manifesto, si suppone che ci sia il consenso e l'autorità di Dio per la deposizione o per le dimissioni, così come si suppone il consenso divino nella conferma.

Si deve tuttavia considerare che, sulla base della decretale citata, qualcuno potrebbe corroborare l'argomento riportato, in questi termini: si legge nella decretale che il vincolo spirituale fra un vescovo e la Chiesa è più forte del vincolo carnale tra un uomo e la propria moglie[433]. Allora, visto che il vincolo carnale tra un uomo e la moglie non può essere sciolto da alcun potere, autorità umana, o consenso di alcuno, non può neppure essere sciolto il vincolo spirituale tra il papa e la Chiesa. Nell'episcopato infatti si contrae matrimonio spirituale al momento dell'elezione, lo si ratifica con la conferma e lo si consuma nella consacrazione.

Rispondo: il vincolo spirituale si dice «più forte» nel senso di «più degno» e non di «più duraturo». Infatti il matrimonio spirituale può essere sciolto anche dopo la consacrazione del vescovo, per trasferimento, come da *Decr.* VII, I, «Mutationes»[434] e capitolo «Pastoralis»[435], per deposizione, come da *Decr.* L, «Postquam»[436], per cessazione, come da *Extra, De renuntiatione*[437] in molti passi; mentre non è così per il matrimonio carnale. Dunque si dice «più forte» perché lega e stringe più del vincolo carnale e non perché è più indissolubile. Il prelato deve infatti avere maggior cura della sua Chiesa, che è un bene comune, di quanto un uomo debba avere cura della propria moglie, che è un bene particolare. Oppure si dice «più forte» perché il

[433] L'idea che il rapporto tra il vescovo e la sua chiesa sia analogo al vincolo matrimoniale è un luogo comune del diritto e del modo di sentire del tempo. Goffredo di Fontaines, nel *Quodl. XII*, q. V, ed. cit., del 1295, che qui Giovanni ha presente, affronta il problema dell'abdicazione papale proprio sotto questo aspetto. La sua conclusione è che *propter salutem populi*, che è la «causa finale» del compito episcopale, è possibile rimettere la carica. Anche Egidio ha presente Goffredo, lo *Spirituale coniugium* nella *Decretale* di Innocenzo III, X, I, 7, ma è comunque presente già nella patristica.

[434] *Decr.*, C. VII, I, c. XXXIV, col. 579.

[435] *Decr.*, C. VII, I, c. XLII, coll. 582-583.

[436] *Decr.*, d. L, XI, col. 181.

[437] Giovanni qui cita senza ulteriori specificazioni tutto il *Titulus IX* «De renunciatione» delle *Decret. Gregor.* IX, l. I, coll. 102-115.

vincolo spirituale è di per se stesso più forte di quello carnale. Mentre risulta che il vincolo carnale sia più forte e duraturo, visto che i coniugi non possono separarsi per tutta la vita, soprattutto per il comandamento di Cristo, o di Dio, che così ha ordinato nel *Vangelo* quando ha detto (*Mt* 19,6): «L'uomo non separi ciò che Dio ha unito». Perciò l'Apostolo dice in *1 Cor* 7,11: «Non io, ma il Signore ordina che la moglie non abbandoni il marito; e qualora l'avesse fatto, deve rimanere non sposata o riconciliarsi con il marito». La ragione per cui Dio ha ordinato che il matrimonio carnale non si possa sciogliere è che, ammettendo lo scioglimento, anche se talora ne potrebbe derivare un bene di carattere personale, tuttavia esso rappresenterebbe un male comune, perché gli uomini sarebbero generalmente spinti ad abbandonare le mogli. Nel matrimonio spirituale è il contrario. Se una persona inetta e fonte di scandalo non potesse dimettersi o essere deposta e un'altra non potesse essere scelta al suo posto, ciò sarebbe un male comune, perché costui governerebbe, anche se questo rappresenterebbe un bene personale per quell'individuo. Quindi questo non è proibito. Anzi se si comprende la ragione per cui il legislatore ha proibito lo scioglimeno del matrimonio carnale, si capirà anche perché ha comandato di sciogliere il matrimonio spirituale quando appare manifestamente che esso rappresenta un danno per il bene comune.

Al quarto argomento, che sembra sostenere in modo particolare che il papa non può essere deposto contro la propria volontà, in quanto il papato è la massima virtù creata, rispondo: alcuni direbbero che l'argomento è valido, perché, sebbene possa dimettersi, non può essere deposto contro la propria volontà, a meno che sia eretico, perché in tal caso è come se fosse morto e non può essere il capo dei cristiani. Giungono a questa conclusione in base a quanto contenuto in *Decr.* XXI, al capitolo «Nunc autem»[438], dove si dice che nessuno può legalmente essere sottomesso a restrizioni giudiziarie da coloro che sono di una dignità o di un ordine inferiore; nello stesso luogo si dice anche, a proposito del papa Marcellino, che nessuno dei vescovi osò proferire la sentenza contro di lui, ma per lo più gli dicevano: «Giudica il tuo caso non in base al nostro, ma al tuo giudizio»; e gli hanno anche detto: «Non ascoltare il nostro giudizio, ma affronta il tuo caso personalmente»; e ancora: «Sarai condannato dalla tua stes-

[438] *Decr.*, d. XXI, c. VII, coll. 71-72.

sa bocca», ragione per cui si legge nel racconto della vita di quel papa che depose se stesso e successivamente fu rieletto dal popolo.

Ma ciò che non capisco è perché se il papa, che pure governa per la Chiesa, può dimettersi contro il volere della Chiesa, come si è detto a proposito del beato Ciriaco, non può essere deposto dalla Chiesa contro la sua volontà, se c'è una causa necessaria[439].

Inoltre l'assemblea del capitolo di una Chiesa particolare – nel caso in cui il vescovo non svolga il proprio ufficio con sanità mentale in nessun intervallo di tempo, oppure solo per alcuni periodi e dopo che gli sia stato chiesto di rinunciare alla funzione non avrà voluto farlo – può e deve scegliere un altro vescovo, in conformità con quanto dice il *Decr.* VII.1, «Qualiter»[440] e «Quamvis triste»[441]. Giovanni si sofferma sul medesimo punto e si veda *Extra, de renuntiatione*, «Quidam cedendi»[442]. Dunque, in modo simile, il collegio dei cardinali, nella sua funzione di rappresentante dell'intera Chiesa, potrà deporre il papa anche contro la sua volontà.

Ancora in *Decr.* XL, «Si papa»[443] si dice: «Colui che è destinato a giudicare tutti non venga giudicato da nessuno, a meno che sia colto a deviare dalla fede»; e a questo proposito la *Glossa*[444] ritiene che, qualora colto in qualche altro vizio e, ammonito, non si correggesse, desse scandalo alla Chiesa e si dimostrasse incorreggibile, potrebbe essere accusato e deposto, poiché tale comportamento può essere considerato equivalente all'eresia.

Ancora, se chi è incorso nell'eresia deve essere deposto in quanto viene considerato come morto, per quale motivo non ci si comporta in modo analogo se qualcuno incorre in un altro vizio in modo da essere incorreggibile, se anche in questo caso venisse considerato come morto e fosse reputato come non essere più niente, in conformità con l'opinione di Agostino[445], secondo cui il peccato è nulla e nulla diventa-

[439] Sembra che qui Giovanni rovesci i termini del dibattito a favore della rinuncia papale di Celestino, che aveva favorito Bonifacio VIII, per dimostrare la possibilità di deporre il papa.

[440] *Decr.*, C. VII, q. 1, c. XIII, coll. 571-572.

[441] *Decr.*, VII, q. XIV, coll. 572-573.

[442] *Decret.*, I, V, c. XII «Quidam cedendi», col. 113.

[443] *Decr.*, d. XL, c. VI, col. 146.

[444] *Glossa ordinaria decreti*, VI, 40.

[445] AGOSTINO, *In Johannem tract.*, I, 13.

no gli uomini quando peccano? Se viene chiesto di dimettersi per un difetto, ed egli non vuole farlo, deve essere eletto un altro contro il suo parere, perché già da questo sembra agire con cattive intenzioni.

A proposito di quanto si dice della vicenda di Marcellino, cioè che non abbiano osato deporlo, rispondo: ciò è accaduto perché era stato spinto alla sua azione da Diocleziano, perché si era pentito e voleva essere corretto e perché le uniche prove erano quelle che lui volontariamente confessava con la propria bocca e perciò doveva essere giudicato dalla sua bocca.

A quanto si dice nell'argomento principale, e cioè che il papato è la somma virtù creata e quindi non può essere tolto etc., rispondo: benché il papato sia la virtù somma che si può trovare in un individuo, tuttavia ce n'è una uguale o maggiore nel collegio o nella totalità della Chiesa. Oppure si può dire che può essere deposto dal collegio o, meglio, dal concilio generale, per autorità divina che si suppone e si presume acconsentire alla deposizione, qualora appaia in modo manifesto lo scandalo e l'incorreggibilità di chi governa.

Al quinto argomento, in cui si dice che non è possibile far sì che un sacerdote non sia più sacerdote e quindi neppure che il sommo pentefice non sia sommo pontefice, rispondo: non sono casi simili, in quanto «sacerdote» e «pontefice» non indicano altro che gli aspetti connessi all'«ordine», cioè il «carattere» sacerdotale o il potere fondato su tale carattere, anche se in modi diversi. Nel sacerdote viene impresso un «carattere» in certo modo imperfetto su cui si fonda il potere di amministrare i sacramenti, ma non di creare un altro sacerdote che abbia il suo stesso potere; al vescovo invece viene conferita la «perfezione del carattere», su cui si fonda il perfetto potere sacerdotale, grazie al quale può creare un altro sacerdote. Così il vescovo è come un uomo rispetto al sacerdote, che è come un fanciullo. Inoltre il vescovo non è un sacerdote qualunque, ma un sacerdote grande ed è lo sposo della Chiesa, visto che con l'ordinazione dei sacerdoti è come se potesse generare chi è simile a lui. L'arcivescovo, il patriarca o primate, il papa, non assumono con il loro nome qualcosa in più del sacerdozio o dell'episcopato, rispetto al «potere d'ordine» o a un suo aumento o a una sua perfezione, ma esprimono attraverso il nome il grado di giurisdizione unito all'episcopato: l'arcivescovo in particolare con riferimento alla provincia, il primate al regno, il papa a tutta la Chiesa. Poiché il potere d'ordine è indelebile e indelebile è la sua

perfezione in quanto fondata sul «carattere» e la perfezione del carattere, non c'è dunque alcun potere che possa far sì che un sacerdote non sia più sacerdote o che il vescovo non sia più un vescovo. La giurisdizione, al contrario, come può essere aumentata o diminuita, così può essere cancellata e tolta; perciò, eliminata la giurisdizione, il papa cessa di essere papa e sommo pontefice, benché non cessi di essere pontefice, cioè sacerdote[446].

Al sesto argomento, cioè che il papa è papa per una legge divina e non per una legge di qualche creatura o di tutte le creature, e per il fatto che il papa si sottomette alla legge sponsale, non può cessare di essere papa per azione di qualche creatura o di tutte le creature insieme, rispondo: questo argomento si basa su un duplice fondamento. Uno è che il papa è papa per legge divina e quindi non può cessare di essere papa; l'altro è che è sottoposto alla legge sponsale, che significa che è destinato a rimanere in perpetuo nel suo stato.

Per quanto riguarda il primo fondamento, può essere risposto che nonostante il papa sia papa per legge divina, può tuttavia cessare di essere papa. Questo è possibile perché la legge divina, pur essendo immutabile formalmente e in sé, cioè nel fare in modo che ciò che è inferiore sia ricondotto a Dio tramite ciò che è superiore[447] e quindi i prelati inferiori per mezzo del papa, è tuttavia materialmente mutabile, cioè in riferimento a questa o a quella persona specifica, a Celestino o a Bonifacio, perché a questo livello, come si è detto, interviene la cooperazione delle creature. Che dunque il papa sia superiore a tutti deriva dalla legge divina e non si può realizzare il contrario; ma che papa sia questa persona o quella è cosa che può mutare, perché qui c'è la cooperazione del consenso di elettori e di eletto.

Quanto al secondo fondamento, si può rispondere che il papa sia sottoposto alla legge del vincolo matrimoniale, che significa che è de-

[446] Giovanni chiarisce, sulla scorta del *De renunciatione* di Egidio, ma riferendosi di fatto alla tradizione sacramentale ed ecclesiologica sul «character» e sulla coppia «potestas ordinis-potestas iurisdictionis», il fondamento teologico più coerente della rinuncia alla carica papale. Va sottolineata, ancora una volta, l'importanza della nozione di «iurisdictio», che qui viene chiaramente associata all'idea di giurisdizione ecclesiastica nel corpo della Chiesa, e dunque si ricongiunge idealmente alle riflessioni dei capitoli della prima parte del trattato.

[447] È la legge dell'ordine gerarchico di Dionigi Pseudo-Areopagita.

stinato a rimanere in perpetuo nel suo stato per quanto riguarda le cose proprie dell'«ordine», perché può sempre fare le cose inerenti al matrimonio spirituale, cioè ordinare, dal momento che se ordina qualcuno, l'ordinazione è valida. Per quanto invece si riferisce alle cose che sono proprie della giurisdizione, in base alla legge sponsale non è sottoposto alla Chiesa in perpetuo e per sempre, in quanto la giurisdizione può essere tolta.

La ragione per cui le cose proprie dell'ordine non possono essere sottratte, mentre possono essere sottratte le cose proprie della giurisdizione, può consistere nel fatto che le cose proprie della giurisdizione non sono al di sopra della natura, della determinazione del compito e della condizione umana, perché non trascende la condizione umana che gli uomini governino sugli uomini, anzi è in certo modo qualcosa di propriamente naturale. In tali situazioni è lecito e concesso ciò che non è proibito, così come una cosa può essere distrutta dalle cause contrarie a quelle che l'hanno costituita. Dunque, come la giurisdizione si dà attraverso il consenso degli uomini, così per un consenso contrario viene tolta. Le cose invece che sono proprie dell'ordine sono al di sopra della natura, della determinazione del compito e delle cose, dal momento che per effetto delle parole del sacramento un carattere o un potere spirituale viene impresso nell'anima. In tali cose dunque è negato ciò che non è espressamente concesso: quindi siccome è espressamente stabilito che al momento di proferire tale formula venga impresso un tale carattere all'anima, questo succede. Ma siccome non si trova che sia stabilito che in qualche modo possa essere tolto tale carattere, allora il dono del carattere su cui si fonda il potere dell'ordine risulta indelebile.

Dunque, in quanto il papa è sottoposto alla legge del vincolo matrimoniale egli deve permanere in essa in relazione alle cose che sono proprie dell'ordine, come il sacerdozio e l'episcopato, con i quali è impresso il carattere e la perfezione del carattere; mentre per quanto riguarda le cose proprie del papato o del sommo pontificato, visto che papato o sommo pontificato non aggiungono niente più che la giurisdizione, non è necessario che continui per sempre, poiché alla giurisdizione si può rinunciare.

Al settimo argomento, a proposito del voto fatto dal papa, rispondo: il voto del papa, cioè l'impegno di prendersi universalmente cura del gregge del Signore, va inteso come riferito al periodo di

tempo in cui permane nel suo ufficio, cioè fino a quando è papa. Allo stesso modo quanti assumono potere in una città giurano di rispettare gli statuti della città e di conservarla in uno stato di prosperità, tutte promesse che vanno riferite al periodo in cui dura il loro ufficio. Il giuramento infatti in cui qualcuno giurasse di rimanere sempre in quell'ufficio o nel papato e quindi di prendersi cura per sempre del popolo, sarebbe illecito in quanto potrebbe andare contro il bene comune, come ad esempio nel caso in cui si accorgesse di essere inadeguato, o che il bene comune sotto il suo governo langue e viene meno.

All'ottavo argomento, secondo il quale nessuno può assolvere se stesso, rispondo: non è la stessa cosa, in quanto sciogliere se stessi da una colpa significa salire, mentre sciogliersi dalla responsabilità dal papato significa discendere. Non vale d'altra parte l'argomento secondo cui, se qualcuno non può salire, allora non può neppure discendere.

Si può anche dire che un uomo assolve se stesso da una colpa prima con la contrizione e poi confessandosi a chi lo assolve; ciò deriva dal precetto del Signore (*Gc* 5,16) «confessatevi l'un l'altro i vostri peccati» e da *Luca* 17,14 in cui il Signore disse ai lebbrosi, che rappresentano i peccatori, di mostrarsi ai sacerdoti.

Al nono argomento, secondo cui gli obblighi papali possono essere eliminati solo da un superiore, la risposta è evidente da quanto si è detto altrove, in quanto gli obblighi papali sono condizionati al periodo in cui rimarrà nell'ufficio di papa.

Alla decima ragione, secondo cui nessuna dignità ecclesiastica dopo una legittima conferma può essere eliminata se non da un superiore, rispondo: è evidente che ci si riferisce a una dignità confermata da un superiore. Ma l'assenso del papa è una conferma, senza bisogno di un superiore, e dunque il suo dissenso è una cessazione della carica, senza bisogno di un superiore.

All'undicesima ragione, a proposito del sacerdozio eterno di Cristo, la risposta risulta evidente da quanto si è già detto. Infatti il sacerdozio di Cristo fu eterno in quanto Cristo vive in eterno in ragione del suo sacrificio e analogamente ammettiamo a proposito del papa che il suo sacerdozio dura per sempre, fino a che è in vita, in quanto possiede un carattere indelebile per cui sempre sarà sacerdote e potrà celebrare il sacrificio sull'altare. Ma il papato di un singolo non è necessariamente perpetuo, per tutto il tempo in cui vive, dal momento

che può cessare di essere papa o essere deposto per qualche causa grave, poiché il papato si riferisce a una giurisdizione che è mutevole e che va al di là dell'episcopato e del sacerdozio. Senza questa giurisdizione il papa non sarebbe papa.

Termina qui il trattato sul potere del re e del papa.

Egidio Romano

Il potere della Chiesa

I.1. Prologo di questo libro, in cui si dichiara che non dobbiamo ignorare il potere del sommo pontefice, per non essere ignorati dal Signore[1]

Poiché l'Apostolo testimonia che «chi ignora sarà ignorato», cioè, come spiega la *Glossa*[2], sarà condannato da Dio in futuro e non sarà affatto riconosciuto dal Signore e siccome si legge nel Vangelo che il Signore dirà ai malvagi che staranno alla sua sinistra «non vi conosco», allora per non essere ignorati al momento del giudizio e per non essere condannati, dobbiamo fuggire l'ignoranza con grandissimo impegno, e soprattutto l'ignoranza di quelle cose che edificano nella fede e nei costumi, come spiega la *Glossa*[3].

Spetta infatti al sommo pontefice e alla pienezza del suo potere dare ordine agli articoli di fede e stabilire ciò che sembra riguardare i buoni costumi. Laddove sorgesse una questione sulla fede o sui costumi, al papa spetterebbe, perché questa è la causa e la ragione del suo ufficio, dare un giudizio definitivo e stabilire e ordinare con fermezza quello che i cristiani dovrebbero credere e a quale delle parti in causa da cui fossero sorti i disaccordi i fedeli dovrebbero attenersi. Dal momento infatti che la Chiesa universale deve tener fermi sia gli argomenti di fede sia quelli relativi ai costumi, ne consegue, e a ragione, che al sorgere per qualsiasi motivo di dissensi e disaccordo sui costumi o sulla fede, spetta solo a chi è posto all'apice di tutta la Chiesa dirimere tali liti e dissolvere tali questioni. Dal momento che è ben noto che solo il sommo pontefice ha una tale posizione, solo a costui spetterà dare ordine ai problemi così sorti e alle questioni ad essi connesse. I dottori possono comporre trattati e libelli sulla fede e i costu-

[1] *1 Cor* 14,38.

[2] *Glossa ordinaria Epist. ad I Cor.*, XIV, 38, PL 114.

[3] PIER LOMBARDO, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistolas*, PL 191, col. 1673.

mi per la dottrina, ma sarà di pertinenza del solo sommo pontefice stabilire, come in un giudizio, che cosa si deve credere sulle materie che potrebbero far sorgere una lite o una questione. Se chi ignora le cose della fede e dei costumi sarà ignorato e sarà condannato da Dio nel giudizio finale, come le glosse dei maestri ci indicano, è allora buona cosa comporre un trattato sul potere del sommo pontefice secondo la misura della nostra scienza e ricercare la verità su questo argomento utilizzando i detti del canone, dei santi e dei dottori, per non essere ignorati per la nostra ignoranza e giudicati dal Signore nel tempo finale.

Siamo dunque indotti su tale questione a discutere del potere spirituale del papa, ma ci troviamo anche costretti a parlare diffusamente del suo potere sulle cose temporali, cose di cui dovremo parlare. Viene infatti spiegato anche ciò che riguarda i buoni costumi, in modo che i laici nelle cose temporali imparino anche a obbedire ai loro superiori, dal momento che in queste cose sono del tutto ostili ai chierici[4]. Dunque in nome della verità, che deve essere tenuta presente prima di ogni altra cosa, divideremo il trattato in parti e capitoli, secondo quanto richiederà la materia. Chiediamo a ogni lettore di non esprimere alcun giudizio finché non avrà letto attentamente tutta l'opera.

[4] Il tono e il lessico ricordano la bolla *Clericis laicos*, cit., con cui Bonifacio VIII richiama i laici per la loro pretesa di tassare i beni ecclesiastici, ma si veda anche la risposta del libello regalista *Antequam essent*, cit., in cui gli ecclesiastici vengono accusati di essersi impadroniti della libertà cristiana e di voler escludere i laici da essa.

I.2. Il sommo pontefice possiede un potere tanto grande da essere «l'uomo spirituale che giudica ogni cosa e non è giudicato da nessuno»[5]

Le opinioni dei santi e dei dottori, in accordo tra loro, testimoniano che esiste una duplice perfezione, la perfezione personale e la perfezione di stato[6]. Queste due perfezioni sembrano essere diverse in questo senso: la perfezione personale consiste senza dubbio nella serenità e in una coscienza pulita, mentre la perfezione relativa a uno stato, e particolarmente allo stato di prelati e di tutti coloro che saranno chiamati a rendere ragione delle anime dei fedeli davanti al tribunale di Cristo nel giorno del Giudizio, consiste nella giurisdizione e nella pienezza del potere, perché è più perfetto lo stato a cui corrisponde un potere più grande e una giurisdizione più completa. In questo modo dimostreremo chiaramente grazie ai sensi e a ragioni tratte dai sensi che «l'uomo spirituale giudica ogni cosa ed egli stesso», per questo motivo, «non è giudicato da nessuno». Chi è dunque un uomo spirituale secondo la perfezione personale, in ciò stesso e per la grandezza della coscienza non è giudicato dagli altri e potrà giudicare le altre cose. Chi invece è spirituale e perfetto in sommo grado per il proprio stato secondo la giurisdizione e secondo la pienezza del potere, sarà l'uomo spirituale che giudicherà ogni cosa e non sarà giudicato da nessuno[7]. Diremo d'altra parte, come è dimo-

[5] *1 Cor* 2,15.

[6] La distinzione tra persona e stato, che come vedremo Egidio conduce a conseguenze originali, è una delle acquisizioni più interessanti del trattato. Sulla distinzione si veda W. SÉNKO, *La doctrine de la perfectio personalis et de la perfectio status dans le De ecclesiastica potestate de Gilles de Rome*, in A. ZIMMERMANN (hrsg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 2, de Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 337-340.

[7] Egidio interpreta l'affermazione paolina in due sensi differenti a seconda che si riferisca alla perfezione personale, che giudica «secundum mensu-

strato in un'altra scienza, che ciò che è retto è giudice di sé e del suo contrario[8]. Vediamo infatti per esperienza che in tutte le cose ciò che è retto giudica rettamente ogni singola cosa e ciò che non è retto non giudica rettamente. Ad esempio quelli che hanno la lingua sana e non malata e il senso del gusto sano giudicheranno rettamente tutti i sapori, perché giudicano il sapore dolce come dolce e l'amaro come amaro. Perciò chi ha il gusto sano giudicherà ogni cosa, cioè giudicherà tutti i sapori, ed egli non sarà giudicato da nessuno, cioè non sarà criticato da nessuno perché non sbaglierà nel giudicare i sapori, quindi allo stesso modo, chi non sarà giudicato, cioè chi non è criticato nel suo giudizio, giudicherà. Chi invece ha la lingua malata e il senso del gusto non sano, ad esempio perché ha la lingua infettata dal colera, non giudicherà nulla rettamente perché, a causa dell'amarezza provocata dal colera, che infetta la sua lingua, anche il dolce gli sembrerà amaro: chi è malato nel gusto sarà così giudicato da tutti, cioè criticato da tutti, poiché non darà alcun giudizio retto.

Quanto abbiamo detto sul giudizio dei sapori vale per i costumi e per ogni altra cosa, dal momento che gli uomini di cattivi costumi, che hanno una volontà infetta e affetta dal desiderio di cose illecite, per lo più giudicheranno in modo perverso. Ciascuno è tale quale gli appare il suo fine e vive e parla in conformità con esso, come il goloso che parla sempre di cibi e conformerà tutta la sua vita al cibo, non mangerà per vivere ma vivrà per mangiare: il ventre sarà il suo Dio[9]. Chi è così guastato dalla gola e così bramoso di cibi non giudicherà bene riguardo al loro uso e sarà giudicato, cioè ripreso, da tutti, dal momento che non darà un giudizio corretto su queste cose. Chi dunque è malato e non ha una mente sana, non è né un santo, né un uomo spirituale, ma è simile a una bestia e non è saggio, cioè non ha alcuna conoscenza delle cose di Dio. Dunque un uomo di tal genere non giudica bene quasi su nulla ed è giudicato da tutti. Invece chi ha una mente sana e un appetito misurato e chi è sollecito negli studi, cioè buono, santo e spirituale, quasi elevato al di sopra delle cose terrene, giudicherà riguardo a tutto e non potrà essere giudicato, cioè

ram conscience» o alla perfezione dello stato, cioè di una carica o funzione, che giudica secondo la giurisdizione e la pienezza del potere.

[8] ARISTOTELE, *De anima*, I, 5.

[9] *Fil* 3,19.

corretto, da nessuno. Per questo nel libro III dell'*Etica*[10] è scritto che un uomo studioso giudica rettamente ogni singola cosa e gli appare il vero in ogni singola cosa. È dunque simile ciò che riguarda la lingua e ciò che riguarda la mente, perché come chi ha una lingua malata non giudica bene i sapori, così chi ha una mente malata non giudica bene i costumi. Dunque l'uomo spirituale e santo giudica tutte le cose ed egli stesso non è corretto nel suo giudizio da alcuno.

Ritorniamo quindi all'argomento e diciamo che duplice è la perfezione, duplice la santità o la spiritualità: una è personale, l'altra secondo lo stato, in quanto lo stato di chierici è più perfetto di quello di laici e lo stato di governanti di quello di sudditi. Ma se parliamo di perfezione personale molti sono i laici che risultano più santi e spirituali di tanti chierici e allo stesso modo molti sudditi di tanti governanti. Tuttavia è sempre vero in un certo modo ciò che l'Apostolo dice nella *Prima lettera ai Corinzi*[11], cioè che l'uomo spirituale giudica ogni cosa e non è giudicato da nessuno. Se la spiritualità è considerata in questo modo, in quanto personale e secondo la purezza della coscienza, chi è così fatto giudicherà rettamente sui costumi e su questo non sarà giudicato da nessuno. Tali uomini sono pertanto mossi dallo spirito di Dio e sono figli di Dio; essi certamente, sebbene non conoscano il corso degli astri, le proporzioni geometriche e le cavillosità logiche, conoscono tuttavia le cose che sono necessarie in vista della salvezza, poiché l'unzione, cioè lo Spirito Santo, insegna loro tutti gli obblighi e le cose necessarie alla salvezza.

Dunque, come il giudice che è ben disposto verso una delle parti non giudica mai bene riguardo a esse, così chi è propenso ai cattivi costumi non giudica mai bene riguardo a essi. Si deve dunque ragionare nello stesso modo sulla perfezione e sulla spiritualità personale, che consistono nella purezza della coscienza.

Ma se parliamo della perfezione e della spiritualità in riferimento a uno stato, e in particolare allo stato di prelati, che consiste nella giurisdizione e in una pienezza di potere, allora chi si trova in uno stato più santo e più elevato giudicherà riguardo a una pluralità di questioni e non potrà essere giudicato dai suoi inferiori; perché, come dice l'Apostolo nel capitolo 4 (4) della *Prima lettera ai Corinzi*: «Chi mi

[10] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, III, 4.
[11] *1 Cor* 2,15.

giudica è il Signore». E così chi si trova in uno stato massimamente elevato e santo, quello è l'uomo spirituale, che giudica ogni cosa secondo la sua potenza e giurisdizione, poiché è signore di ogni cosa e non viene giudicato da nessuno, perché egli non si sottomette ad alcun mortale[12]. È evidente che, anche da un punto di vista sensibile, chi vuole dare un giudizio sulle altre cose deve di necessità elevarsi al di sopra di esse, chi invece sta in basso e si trova in una fossa non vede quasi nulla e perciò non potrà giudicare quasi riguardo a niente. Chi sta in alto potrà invece giudicare sulle altre cose, perché il suo sguardo non incontrerà ostacoli.

Diciamo allora che, accanto a una duplice perfezione e a una duplice spiritualità, esiste una duplice elevazione, perché chi è spirituale e perfetto dal punto di vista personale è elevato rispetto al mondo e al di sopra degli altri per la purezza della sua coscienza. Tale individuo proprio perché elevato al di sopra del mondo potrà giudicare il mondo, cioè gli uomini mondani, dicendo che le loro opere sono cattive. Chi è tale, poiché fa del bene, certamente farà tacere l'imprudenza degli uomini; per questo non potrà essere giudicato dagli altri, cioè non potrà a ragione essere corretto. Ma chi è perfetto, santo e spirituale, per il suo stato, e soprattutto per lo stato di prelato, costui è elevato nella giurisdizione e nella pienezza del potere. Egli giudicherà ogni cosa, dominerà su tutto e non potrà essere giudicato da nessuno, cioè non sarà sottomesso ad alcuno. Tale è il sommo pontefice, il cui stato è santo e spirituale al massimo grado. Perciò tutti dovranno chiamarlo padre santissimo e offrirsi al bacio dei suoi piedi benedetti.

[12] Nella distinzione tra perfezione personale e perfezione di stato, che Egidio conduce seguendo le trame dell'esegesi di *1 Cor* 2, sembra che si possano percepire anche gli echi del dibattito sul papa come «homo purus», puro uomo, che Enrico di Gand aveva condotto qualche anno prima per dimostrare come l'umanità del vicario di Cristo deponesse contro la sua infallibilità. Sul *Quodlibet XII*, q. 31, del 1288, di Enrico di Gand, si veda J. MARRONE, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope: A Quodlibetal Question of Henry of Ghent*, "Medieval Studies", 36 (1974), pp. 7-27. Qui Egidio sembra cercare una fondazione più stabile non dell'infallibilità, ma della pienezza di potere del papa, che disinneschi la possibile obiezione dell'umanità del pontefice e della sua imperfezione personale. In questo modo riesce a elaborare una nozione di «status», cioè di funzione, di carica, essenzialmente impersonale e dunque giuridicamente più forte.

Tutte queste cose in riferimento allo stato sono vere in assoluto, mentre in riferimento alla persona sono vere per un senso di conformità della persona al suo stato. Infatti è conveniente che chi si trova in uno stato santissimo e spiritualissimo, sia santissimo e spiritualissimo anche nella perfezione personale. Ed è ragionevole e probabile che colui, in favore del quale tutta la Chiesa prega, sia spirituale e santo. Perciò diciamo riguardo a quella sede che essa o riceve un santo o rende santo[13]. Perciò se lo stato del sommo pontefice è santissimo e spiritualissimo e tale spiritualità consiste nella superiorità del potere, è stato detto correttamente che il sommo pontefice, vivendo in modo spiritualissimo secondo lo stato e per la supremazia della potenza, giudica ogni cosa, cioè domina tutto e non potrà essere giudicato da nessuno, cioè non potrà essere sottomesso da nessuno, né eguagliato.

[13] Dopo aver distinto tra persona e carica, Egidio conclude l'argomentazione con un singolare assorbimento della persona nella carica, lo stato di papa rende santa la persona che accede a quello stato. In questo modo Egidio sembra rispondere a chi riteneva che il legislatore umano, compreso il papa, esercitando un potere assoluto – in analogia con il potere assoluto di Dio – rischiasse di sbagliare in quanto peccatore e «mero uomo». Il papa non dovrebbe dunque uscire dall'esercizio del «potere ordinato» – anche questo in analogia con il potere ordinato con cui Dio governa la natura – perché il suo essere creatura non mette al riparo da un possibile disordine delle sue azioni. In Egidio invece è «racionabile et probabile» che colui in favore del quale tutta la Chiesa prega «sit spiritualis et sanctus». Non c'è fondamento giuridico oltre il papa.

I.3. Il sommo pontefice ha una potenza tanto grande da rappresentare quell'elevato potere «a cui ogni anima deve essere sottomessa»[14]

Come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Ogni anima sia sottomessa ai poteri superiori».

Qui infatti «anima» va intesa a significare «tutto l'uomo». Per questo la *Glossa*[15], spiegando questo passo, dice che «dobbiamo essere così perfetti nel corpo di Cristo che ogni anima, cioè ogni uomo, sia sottomessa, cioè soggetta, ai poteri superiori». Infatti l'uomo è composto dall'anima e dalla carne e visto che queste sono le due parti dell'uomo, la Sacra Scrittura è solita indicare il tutto attraverso le parti.

Infatti talvolta nella Sacra Scrittura con «carne» si indica tutto l'uomo, in conformità con quanto è scritto in Giovanni: «Il Verbo si è fatto carne»[16], cioè si è fatto uomo, come mostra Agostino nel secondo libro del *De Trinitate*[17]. Così quando si dice «ogni carne vedrà la salvezza di Dio»[18], anche in questo caso «carne» sta al posto di «tutto l'uomo», come dice Agostino nel luogo già citato: «La carne senza la mente o senza l'anima non potrà vedere la salvezza di Dio». Dunque qui per carne si intende tutto l'uomo, vale a dire l'anima e la carne insieme. E come per «carne» si intende tutto l'uomo così anche per «anima», l'altra parte del composto, si potrà intendere tutto l'uomo, come nel passo precedentemente indicato, quando l'Apostolo dice che ogni anima, cioè ogni uomo, deve essere sottomesso ai poteri superiori.

[14] *Rom* 13,1.
[15] *Glossa ordinaria in Rom.*, XIII, 1.
[16] *Gv* 1,14.
[17] AGOSTINO, *De Trinitate*, II, 6.
[18] *Lc* 3,6.

Non è privo di mistero che talvolta la carne, talvolta l'anima, indichino tutto l'uomo. Infatti quando Giovanni l'Evangelista volle trattare del Verbo o del figlio di Dio, di come si era fatto visibile e di come abitava tra noi, preferì parlare della carne, piuttosto che dell'anima, perché la carne è più visibile e simile a noi dell'anima, e preferì dire che il Verbo si è fatto carne piuttosto che anima. Al contrario l'Apostolo, volendo trattare dell'obbedienza e della sottomissione che gli inferiori devono avere riguardo ai loro superiori, in quanto un'obbedienza di tal genere deve essere perseguita volontariamente, con la mente e con l'anima, preferì indicare tutto l'uomo con «anima» piuttosto che con «carne». Perciò la *Glossa*[19], spiegando questo passo, dice che, dal momento che l'anima deve essere sottomessa ai poteri superiori, dobbiamo servire non solo con il corpo ma anche con la volontà.

Un potere così sublime, a cui ogni anima deve essere sottomessa, possiede entrambe le spade, sia la spirituale sia la materiale. Infatti dobbiamo essere soggetti ai re e ai prìncipi secolari e dobbiamo obbedire umilmente ai nostri prelati spirituali. Per questo la *Glossa* spiega: «Ogni anima deve essere sottomessa ai poteri secolari, ai re buoni o malvagi, ai prìncipi, ai tribuni, ai centurioni e ad altri di tal genere», e aggiunge che «se chi ti governa è stato buono, ti avrà educato, se malvagio, ti avrà tentato»[20].

Dunque sotto entrambi i governi, tanto quello buono quanto quello cattivo, possiamo migliorare: sotto il buono poiché veniamo certamente educati da esso e così ci perfezioniamo e miglioriamo; sotto il cattivo invece, poiché attraverso di esso siamo tentati e di conseguenza siamo provati e purificati[21].

Si deve notare tuttavia che la *Glossa*, nell'affermare che ogni anima deve essere subordinata ai poteri superiori, si occupa in particolare dei poteri secolari, dal momento che i fedeli non dubitavano di dover essere sottomessi ai poteri spirituali, ma dubitavano di dover essere soggetti ai poteri secolari.

Per questo le glosse fanno specialmente menzione dei poteri secolari, in modo che i fedeli servano tali poteri volontariamente. Tut-

[19] *Glossa ordinaria in Rom.*, XIII, 1.

[20] *Ibid.*

[21] Ritorna uno dei temi più dibattuti dai pensatori politici medievali, quello della tirannia e della sua funzione nel disegno divino.

tavia le parole stesse del testo secondo il loro significato proprio si riferiscono soprattutto ai poteri spirituali. Infatti quando qui si fa riferimento all'anima affinché serviamo con la mente e con la volontà, è chiaro che ciò va fatto soprattutto nell'ambito dei poteri spirituali. Sono questi che dobbiamo servire con la mente e la volontà, dal momento che i poteri spirituali non esercitano direttamente e di per sé la sentenza capitale, ma attraverso altri ministri e attraverso i poteri secolari.

Dunque i poteri spirituali esigono di essere serviti con la mente e con la volontà. Invece i poteri secolari, se non li servi in tal modo, ti costringono attraverso la sentenza capitale e attraverso la morte, che è la fine più terribile, come si dice nell'*Etica*[22]. Certamente i prelati della Chiesa esercitano questo potere attraverso la censura ecclesiastica e la scomunica, mai attraverso la sentenza capitale; anzi, nella Chiesa coloro che utilizzano tali mezzi sono giudicati fuori dalle regole, non perché fare ciò sia peccato, visto che abbiamo il comando di Dio di «non lasciare vivere i malvagi», ma perché la Chiesa non deve avere né macchia, né ruga, né sconvenienza alcuna: sarebbe, infatti, sconveniente che colui che detiene il potere spirituale esercitasse direttamente la sentenza capitale. Perciò tali compiti vengono esercitati attraverso i poteri secolari.

Diciamo dunque che, se non si obbedisce ai poteri secolari, il corpo viene ucciso, in ragione della sentenza capitale e dal momento che questi poteri possiedono la spada materiale che esercita la sua potenza sulle cose materiali. Ma se non si obbedisce ai poteri spirituali, poiché tali poteri detengono la spada spirituale – che estende il suo potere fino all'anima e può separarla dalla comunione dei fedeli per la disobbedienza – allora è l'anima a essere uccisa, con la spada spirituale.

Infatti un membro amputato dal corpo è necessariamente un membro morto, poiché il cuore non può più infondere la vita in un membro scisso dal resto del corpo e allo stesso modo l'anima non obbedendo ai poteri spirituali è spiritualmente morta a causa della censura ecclesiastica, dal momento che, così separata e scissa dalla comunione dei fedeli, non potrà più essere partecipe dell'influenza della grazia spirituale.

[22] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, III, 6.

Pertanto se i poteri secolari si estendono a tutto l'uomo, dal momento che dobbiamo servirli non solo con il corpo ma anche con la volontà, tuttavia questo potere è di loro pertinenza solo rispetto al corpo o in ragione delle cose corporee, giacché la spada materiale, che essi non portano invano[23], può esercitare il suo potere di per sé e direttamente solo sulle cose corporee. Ma il potere spirituale, il cui strumento è la spada spirituale che è in relazione con l'anima, si estende a tutto l'uomo proprio in ragione dell'anima. E poiché tra i poteri spirituali quello del sommo pontefice è senza alcun dubbio il più elevato e sublime, si dice giustamente che la potenza del sommo pontefice è quel potere sublime a cui ogni anima deve essere sottomessa, e che, come appare dalle cose trattate, è tanto più elevato e nobile rispetto a ogni potere terreno e secolare, quanto l'anima è più elevata e nobile del corpo e la vita spirituale lo è di quella terrena[24].

[23] *Rm* 13,4.
[24] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, II, 2, 4.

I.4. Il potere spirituale deve istituire il potere terreno e, se il potere terreno non sarà stato retto, lo potrà giudicare

Ugo di San Vittore nel capitolo IV del libro *De sacramentis fidei christianae*, parte seconda[25], dice che il potere spirituale deve sia istituire il potere terreno, sia giudicarlo se non agisce rettamente. Quindi è riferito alla Chiesa e al potere ecclesiastico il compimento della profezia di Geremia: «Ecco, oggi ti ho costituito sopra le nazioni e le genti, per sradicare e demolire, per abbattere e distruggere, per edificare e per piantare»[26]. Si è così compiuta la profezia di Geremia che aveva profetizzato la distruzione e l'edificazione di alcuni regni; per questo attraverso lo spirito della profezia fu costituito sopra i regni per edificarli, con riferimento ai regni di cui aveva profetizzato l'edificazione, e per distruggerli, con riferimento a quelli di cui aveva profetizzato la distruzione. Tuttavia questa profezia si compie oggi riguardo alla Chiesa stessa, come se il Signore dicesse alla Chiesa: «Ecco, oggi, cioè dal giorno in cui sei stata formata, ti ho costituita sopra le genti e le nazioni, affinché li distrugga e li sradichi dal loro territorio ed edifichi e pianti gli stessi regni, edificandoli e costituendoli altrove»[27]. Ciò e altro è stato fatto, dal momento che il sommo pontefice ha trasferito l'impero da Oriente a Occidente, come è stato notato nella scienza del diritto[28]. E così i fatti storici concordano con l'auto-

[25] *Ibid.*

[26] *Ger* 1,10.

[27] L'esegesi del testo è molto diversa da quella di Giovanni Quidort, che intende l'edificazione e la distruzione in senso spirituale (cfr. cap. XIV), mentre si avvicina a quella di un Matteo d'Acquasparta che nel *Sermo de potestate papae*, cit., parlando a nome di Bonifacio VIII, interpreta la profezia di Geremia nel senso di una superiorità della Chiesa anche nello stabilire i regni e gli imperi.

[28] Ad esempio nella *Per venerabilem*, IV, XVII, c. XIII, coll. 714-716.

rità dei dottori. Infatti, come fu evidente grazie a Ugo, il potere spirituale deve istituire il potere terreno e deve giudicare della sua rettitudine. Ciò non avverrebbe se non potesse piantare e sradicare. Di certo può piantarlo perché lo istituisce, e può sradicarlo in quanto giudica la sua rettitudine. E così in questo compito i fatti storici concordano con l'autorità, perché da un lato Ugo asserisce ciò, e dall'altro la Chiesa trasferendo l'impero ha compiuto questo non solo di diritto, ma anche di fatto. Del resto anche le predizioni dei profeti sono conformi alla ragione su questo punto, poiché Geremia profetizzò ciò che si sarebbe potuto dire della Chiesa, cioè che sarebbe stata istituita sopra le genti e i regni, e anche la ragione naturale su questo risulta persuasiva. Infatti possiamo dichiarare con piena certezza, a partire dall'ordine dell'universo, che la Chiesa è stata istituita sopra le genti e i regni. Secondo Dionigi, nel *De angelica hierarchia*, la legge della divinità è ricondurre le realtà infime a quelle superiori attraverso le medie[29]. Dunque è l'ordine dell'universo, cioè di tutte le creature, a esigere che tutte le cose non siano ugualmente ricondotte in modo diretto alle realtà supreme, ma che le realtà inferiori siano ricondotte a quelle superiori attraverso le medie.

Se infatti le realtà inferiori fossero ricondotte a quelle superiori con la stessa immediatezza di quelle medie, l'universo non sarebbe ordinato rettamente; affermare questo non è congruente, e soprattutto in relazione a questi poteri e autorità. Ciò risulta dal capitolo 13 della *Lettera ai Romani*, in cui Paolo, subito dopo aver detto che non c'è potere se non da Dio, aggiunge: «Ciò che proviene da Dio è ordinato»[30]. Se quindi due sono le spade, una spirituale e l'altra temporale – com'è chiaro dal passo del Vangelo che dice «ecco qui due spade»[31], a cui il Signore aggiunge come risposta «è sufficiente», perché queste due spade bastano alla Chiesa – allora è necessario che esse, e questi

[29] DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De angelica hierarchia*, X, 1, PG III. Si tratta della «lex divinitatis», il principio dell'ordine gerarchico dell'universo, che Egidio applica alla concettualizzazione politica. Il principio, che viene spesso citato nella letteratura politica, è applicato anche da Quidort (cfr. capp. II e XVIII) ed è un cardine della teocrazia della bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII. Va notato come l'applicazione del medesimo principio conduca a considerazioni opposte in Egidio e in Giovanni.

[30] *Rm* 13,1.

[31] *Lc* 22,38.

due poteri e autorità, provengano da Dio, poiché come è stato detto non c'è potere se non da Dio.

Dunque è necessario che ciò sia ordinato perché, come accennavamo, le cose che provengono da Dio sono necessariamente ordinate. Ma non sarebbero ordinate se una spada non fosse ricondotta all'altra e se una non fosse sottomessa all'altra. Ciò è richiesto, come ha detto Dionigi, dalla legge della divinità che Dio ha dato alla totalità del creato, cioè è l'ordine dell'universo a richiederlo, ossia la generalità delle creature, in modo che tutte le cose non vengano ricondotte alle cose supreme con la stessa immediatezza, ma quelle al livello più basso siano ricondotte attraverso le realtà medie e le inferiori attraverso le superiori. Dunque la spada temporale in quanto inferiore deve essere ricondotta a quella spirituale in quanto superiore, e una deve essere sottomessa ordinatamente all'altra come l'inferiore al superiore.

Ma qualcuno potrebbe dire che i re e i prìncipi devono essere sottomessi spiritualmente e non temporalmente, in virtù del fatto che, secondo questa posizione, ciò che è stato detto deve essere inteso come una sottomissione spirituale e non temporale di re e prìncipi alla Chiesa. E i beni temporali, qualcuno direbbe, la Chiesa li riconosce come concessi dal dominio temporale, come fu chiaro con la Donazione e l'offerta di Costantino alla Chiesa. Ma chi parla così non comprende la forza dell'argomento. Infatti se i re e i prìncipi fossero sottomessi alla Chiesa solo dal punto di vista spirituale, una spada non sarebbe sottomessa all'altra, le cose temporali non sarebbero sottomesse a quelle spirituali, non ci sarebbe ordine tra i poteri, le cose più basse non sarebbero ricondotte alle supreme attraverso le medie. Se dunque queste cose sono ordinate, è necessario che la spada temporale sia sottomessa a quella spirituale e che i regni siano soggetti al vicario di Cristo; e di diritto è necessario che il vicario di Cristo eserciti il potere sulle stesse cose temporali, anche se di fatto alcuni agiscono in modo contrario.

Anche se alcune leggi sembrano stabilire che ci si appella di fatto alla Chiesa dal tribunale secolare, ma non di diritto, tali parole devono tuttavia essere spiegate a partire dal diritto consuetudinario; oppure possiamo dire che la Chiesa ha un certo dominio sulle cose temporali in una forma pura. Ma in quale modo a partire da questa considerazione si faccia appello alla Chiesa, lo esporremo nell'ultima parte. Infatti chi in una forma pura domina il potere spirituale per uno

stato di eccellenza, di diritto ha potere anche sulle cose temporali. Se alcuni hanno ribattuto qualcosa su questo punto per timore dei prìncipi secolari[32], la loro autorità non è da prendere in considerazione. D'altra parte la Chiesa può punire i prìncipi secolari, poiché la spada temporale è stata istituita al di sotto di quella spirituale.

[32] L'accusa di parlare per timore o per interesse è spesso presente in questi trattati. Cfr. Giovanni Quidort, capp. XX e XXII.

II.4. Tutte le realtà temporali sono collocate sotto il dominio e il potere della Chiesa e in particolare del sommo pontefice

In questo capitolo vogliamo dimostrare che tutte le realtà temporali si collocano sotto il dominio e il potere della Chiesa. Ma con questo non intendiamo privare dei loro diritti il potere terreno e i prìncipi secolari, ma anzi vogliamo difenderli. Non abbiamo infatti iniziato questo trattato con l'intenzione di negare i diritti di qualcuno, ma al contrario per dar loro compimento[33]. Mostreremo quindi nel capitolo seguente che, anche se tutte le realtà temporali vanno collocate sotto il potere della Chiesa, non per questo i laici e i prìncipi secolari vengono privati dei loro diritti; anzi, come dimostreremo sotto più diffusamente, tutte le cose temporali sono collocate sotto il dominio della Chiesa così, che il potere terreno può donarle al potere ecclesiastico, perché il diritto posseduto da un potere terreno può essere donato al potere ecclesiastico e la Chiesa può riconoscere che quel potere le è presentato e donato da un principe secolare.

Possiamo dimostrare attraverso quattro vie ciò che intendiamo sostenere: la prima deriva dalla considerazione delle cose temporali in quanto temporali; la seconda dai nostri corpi ai quali le cose temporali sono rivolte; la terza dai signori terreni che hanno potere sulle realtà temporali; la quarta poi dalla tassa e dalle decime a cui le cose temporali sono tenute.

La prima via si chiarisce in questi termini: è necessario che le cose temporali, in quanto temporali, siano rivolte a quelle spirituali; non si deve infatti porre la felicità nelle cose temporali, che sono transitorie e caduche, per cui in nessuno dei loro beni va ricercata la felicità. Anzi, trattandosi di beni esteriori non in grado di saziare l'anima, non si po-

[33] *Mt* 5,17.

trà certamente trovare in essi la nostra beatitudine. Si legge infatti nel *Salmo*: «Sarò saziato quando sarà apparsa la tua gloria»[34]. Ma la nostra gloria e la nostra felicità non potranno trovarsi se non in ciò che può saziare la nostra anima; voler dunque saziare e colmare la nostra anima di cose temporali, che sono realtà non interiori ma esteriori, è come voler riempire la cassa con cose che in essa non riescono a entrare. Come sarebbe dunque ritenuto sciocco e ingenuo chi continuasse a porre cose fuori dalla cassa, pretendendo in tal modo di riempirla, così dunque sciocco e ingenuo va ritenuto chi, accumulando beni su beni, intende saziare la propria anima, dal momento che nessuna di tali cose entrerà nell'anima, ma tutte ne rimarranno fuori.

La felicità va posta tra i beni spirituali, che possono accedere all'interiorità dell'anima e saziarla. Poiché, come dice il Commentatore a proposito del libro II della *Metafisica*[35], fine e bene coincidono, e chi coglie il fine coglie ogni bene, allora è necessario che quanto ha il carattere del bene lo riceva dal proprio fine. Da qui ha avuto origine quella massima secondo cui ciò il cui fine è buono è esso stesso buono; infatti ogni cosa buona o è buona in quanto è un fine, oppure in quanto è ordinata a una cosa buona. Se dunque il nostro fine e la nostra felicità sono da porre non nelle cose temporali, ma in quelle spirituali, è necessario che le realtà temporali siano buone in quanto sono ordinate a quelle spirituali.

I beni temporali sono dunque strumenti a disposizione e al servizio dei beni spirituali. Se cessano di servire, cessano di essere buoni; infatti i beni temporali che non sono rivolti ai beni spirituali e non sono al loro servizio, pur essendo buoni in se stessi, non sono buoni per noi. Ed è cosa del tutto nota, per cui anche i filosofi attenendosi alla guida della ragione attestano questa verità. Il Filosofo infatti ha affermato, nel libro V dell'*Etica*[36], che gli uomini non sanno pregare: pregano per ottenere i beni che dipendono dalla fortuna, oppure per ottenere la ricchezza, mentre dovrebbero pregare affinché la ricchezza e tutti i beni della fortuna, che sono buoni in sé, siano buoni anche per loro. Per questo motivo, nel libro VI della stessa opera, si legge che le

[34] *Sal* 16,15.

[35] AVERROÈ, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, *Metaph.* II, vol. VIII, Venetiis 1612, rist. anast. Minerva, Frankfurt a.M. 1962, p. 33.

[36] ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, V, 1.

cose buone in se stesse, per qualcuno possono non essere sempre buone; cioè esiste qualche bene in sé che, se non bene ordinato, per qualcuno non è un bene.

Le realtà temporali dunque, pur essendo buone in sé, poiché tutto ciò che è, in quanto è, è buono, come sostiene Agostino nel *De doctrina christiana*[37], se non sono bene ordinate, per qualcuno non sono buone, cioè non sono beni per chi le possiede. Poiché le realtà temporali sono bene ordinate solamente se sono ordinate alle realtà spirituali, perché tutta la natura corporea è rivolta alla spirituale, come vuole Agostino nel capitolo 4 del libro III del *De Trinitate*[38], ne consegue che il principe, o qualunque altro uomo, che possiede beni temporali senza ordinarli a quelli spirituali, farà sì che tali cose temporali non siano beni per lui, in quanto non contribuiscono alla salvezza ma alla dannazione della sua anima. Dunque le cose temporali, poiché per sé sono indirizzate alle spirituali, devono sottomettersi ed essere al servizio delle spirituali. È evidente che il sommo pontefice, che nel corpo mistico domina universalmente su tutte le cose spirituali, domina anche su tutte le temporali, come se fosse signore delle cose temporali, in quanto temporali, dal momento che queste cose, come tali, sono al servizio delle spirituali.

La seconda via conduce alla stessa conclusione a partire dai nostri corpi, a sostegno dei quali le cose temporali sono rivolte. Come si prova in un'altra scienza, noi siamo in certo modo fine di tutte le cose, perché tutte le cose sono ordinate al nostro servizio. Siamo dunque il fine delle cose corporee, in quanto esse sono al servizio dei nostri corpi e ci vengono in aiuto per le necessità della vita corporea. L'anima comanda il corpo ed è degno e giusto che lo faccia, come nell'esperienza vediamo che le nostre membra corporee si muovono secondo l'indicazione e la volontà dell'anima, in modo che, a seconda di ciò che vuole l'anima, i piedi si muovono, le dita si stringono e si aprono, le mani e le braccia si muovono, e lo stesso vale per la testa. Ne consegue che il potere sacerdotale e soprattutto quello del sommo pontefice, che come si sa ha dominio sulle nostre anime, governa e domina anche sui nostri corpi e sulle cose temporali che a essi sono rivolte.

[37] AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 32.
[38] AGOSTINO, *De Trinitate*, III, 4, 9.

Ci sarà dunque questo ordine: il potere del sommo pontefice domina sulle anime, le anime di diritto devono dominare sui corpi, oppure il corpo risulta male ordinato nella misura in cui non obbedisce all'anima, alla mente e alla ragione. Le stesse cose temporali sono al servizio dei nostri corpi. Ne consegue che il potere sacerdotale, dominando sulle anime, governa sui corpi e sulle cose temporali. Rispetto al passo in cui fu detto a Pietro: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa»[39], chiarendo che con «pietra» va inteso Cristo, in accordo con le parole dell'Apostolo: «Cristo era la pietra», possiamo spiegare il senso delle parole di Cristo come se avesse detto: «Io sono la pietra, e tu Pietro sei detto così da questa pietra, e sopra questa pietra, cioè sopra me stesso, edificherò la mia Chiesa. Tu dunque Pietro, che hai preso nome da me che sono la pietra, reggerai e governerai tutta la Chiesa fondata su di me; tu pascerai le mie pecore, non queste o quelle soltanto, ma tutte universalmente; ad altri invero sono affidate queste o quelle determinate pecore, mentre a te sono affidate tutte universalmente, senza alcuna limitazione o diminuzione». Non fu detto infatti a Pietro: «pasci queste pecore o quelle», ma in assoluto: «pasci le pecore». Diciamo «queste pecore» per intendere ad esempio i cristiani che vivono in questa parte del mondo, e «quelle pecore» per intendere coloro che vivono in un'altra parte del mondo. Togli «queste» e «quelle» e intendi con «pecore» la totalità dei cristiani, senza limitarti a «questi» o a «quelli». Così capirai che il potere del sommo pontefice non è limitato, non è parziale, ma si estende universalmente a tutti.

Dunque Cristo, cui spettava di affidare il regno della sua Chiesa, ebbe Pietro come vicario e a lui ne affidò il governo e gli consegnò le chiavi della Chiesa, quando disse: «tu sei Pietro», cioè in relazione alla pietra, che è Cristo, su cui è fondata la Chiesa. Dobbiamo dunque considerare con attenzione le parole di Cristo e in quale modo le chiavi e il governo della Chiesa furono lasciati a Pietro, in quanto la Chiesa è fondata su quella «pietra». Chi mai potrebbe dire che un qualche fedele, nella sua integrale totalità, di anima, di corpo e anche rispetto a tutte le cose che ha, temporali o non temporali, non sia fondato su Cristo? E chi ancora direbbe che un qualche fedele, nella sua totalità e rispetto a tutte le cose che ha, non sia sotto il governo di Pietro? Le

[39] *Mt* 16,18.

nostre anime dunque, i nostri corpi, tutte le nostre cose temporali sono sotto il governo di Pietro e, per conseguenza, sotto la responsabilità e il governo del sommo pontefice, che sappiamo essere successore di Pietro nel potere e nel governo della Chiesa.

Infatti il papa ora è lo stesso e medesimo sommo pontefice stabilito dal tempo di Pietro, così come il popolo romano è ora lo stesso di più di mille anni fa; e ancora è lo stesso il Tevere di oggi e il fiume che attraversò Roma fin dalle sue origini. Gli uomini sono altri e si avvicendano, perché quelli che costituiscono il popolo romano scorrono e fluiscono, tuttavia il popolo romano è sempre lo stesso. Pure è sempre diversa l'acqua che scorrendo e ancora scorrendo costituisce il fiume di Roma, che pure rimane sempre lo stesso. È infatti sempre identico nella sua forma, pur non essendo identico nella materia, perché l'acqua, che è la materia del fiume, continua a fluire e a scorrere ed è diversa e sempre si avvicenda a se stessa. E poiché essere e nome di una cosa sono dati principalmente dalla loro forma, non dalla materia, sempre risulta identico il fiume e identico il popolo, anche se non rimane identica l'acqua e non rimangono identici gli uomini. Così è sempre identico il sommo pontefice, anche se non rimane identico l'uomo chiamato a questo compito.

Pietro allora non ebbe un potere maggiore di quello che ha ora il sommo pontefice. A Pietro fu affidato il potere sulla Chiesa, in quanto la Chiesa è fondata su Cristo, e per conseguenza gli fu affidato il potere sulle anime, sui corpi e su tutti i beni temporali che possiedono, in quanto tutti i fedeli per ogni loro aspetto e rispetto a ogni loro cosa sono fondati su Cristo. E così tutto questo governo è affidato anche al sommo pontefice che c'è ora, giacché è il medesimo pontefice di allora, anche se non è il medesimo uomo. Come Pietro ebbe direttamente da Cristo il governo sulla Chiesa, così pure il sommo pontefice che vi è ora, poiché è identico al sommo pontefice che vi fu allora, sappiamo che trae questo tipo di potere senza mediazione da Dio, ossia da Cristo, che era vero Dio.

Ma se il sommo pontefice riceve immediatamente da Dio cioè immediatamente da Cristo il potere sulla Chiesa e sui fedeli, perché i fedeli sono fondati su Cristo, dal momento che, come si è detto, tutti i fedeli per ogni loro aspetto e rispetto a ogni loro cosa devono basarsi su Cristo come vero fondamento e devono rivolgere a Cristo la totalità di se stessi e ogni loro bene, allora ne consegue che secondo ogni

loro aspetto e rispetto a ogni loro cosa risultano soggetti al comando del sommo pontefice.

Una terza via può essere ricavata a partire dalla considerazione dei signori, ossia dei re e dei prìncipi, in quanto hanno la spada materiale e il potere sulle realtà temporali. Infatti le cose più imperfette sono sempre ordinate a quelle più perfette e sottomesse a esse. Ad esempio le cose non viventi, come la terra, l'acqua e altre dello stesso genere, sono indirizzate alle piante e sono al loro servizio, in quanto sono più imperfette di quanto siano le piante, gli alberi e tutti i vegetali, che vivono e si nutrono. Anche i vegetali d'altra parte, pur avendo una forma di vita, tuttavia, poiché non hanno sensazioni, sono più imperfetti degli animali, i quali non solo vivono, ma anche sentono; a loro volta gli animali, poiché non hanno intellezioni, sono più imperfetti degli uomini, i quali vivono, sentono e usano l'intelletto.

Vediamo dunque che tutto l'universo è connesso e ordinato in modo tale che sempre le cose più imperfette sottostanno alle più perfette e sono al servizio di queste, come la terra e l'acqua, in quanto non viventi, sono al servizio degli alberi, delle piante e di tutti i vegetali che si nutrono e vivono; i vegetali sottostanno agli animali e sono al loro servizio; tutti gli animali – siano volatili del cielo, pesci del mare, bestie della terra o rettili che si muovono sulla terra – non avendo l'intelletto sono più imperfetti degli uomini, e dunque tutte le cose di questo genere sono sottomesse all'uomo e al suo dominio. Per questo anche nel libro I della *Genesi* si dice che «Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina li creò» e disse: «Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra, assoggettatela e dominate sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra».

La vera ragione per cui l'uomo sottomette a sé la terra e domina su tutte le cose che sulla terra si muovono, è data dal fatto che egli è a immagine di Dio. Ma secondo Agostino, in molti passi del *De Trinitate*[40], l'uomo è fatto a immagine di Dio per la mente e la ragione. Come dunque le cose non viventi sono più imperfette delle viventi, e dunque ordinate al loro servizio, e come le cose non senzienti sono più imperfette delle senzienti, e dunque devono essere loro sottomesse, e come le cose non intelligenti e non fatte a immagine di Dio sono

[40] AGOSTINO, *De Trinitate*, XII, 7.

più imperfette delle intelligenti, e dunque sono poste sotto il loro dominio, così universalmente tutte le cose più imperfette devono essere al servizio di quelle più perfette e devono essere loro subordinate. E poiché nessuno dubita che le cose divine siano più perfette delle umane, quelle celesti delle terrene e quelle spirituali delle corporee, allora nulla vi può essere di più conveniente del fatto che il potere regio, che è potere umano e terreno e che si esercita sulle realtà corporee, sia soggetto e stia al servizio del potere sacerdotale e soprattutto del potere del sommo pontefice, che è un potere in qualche modo divino e celeste e che si esercita sulle realtà spirituali.

Diciamo quindi che queste quattro realtà stanno tra loro in una relazione ordinata: il potere sacerdotale, il potere regio, i nostri corpi e le cose temporali che sono indirizzate a porre rimedio ai bisogni della vita corporea. Il potere sacerdotale dunque, in quanto più perfetto, è indirizzato al dominio sul potere regio; se così non fosse, negheremmo quel modo di dire comune, quella massima generale secondo cui le cose più imperfette sono rivolte alle più perfette e costituite per servirle. Il potere regio, possedendo la spada materiale, è indirizzato al dominio sui corpi e le cose temporali sono state costituite per servire i corpi; per questo, se le cose temporali sono costituite per questo fine, i corpi a loro volta sottostanno al potere regio, il potere regio sottostà a quello sacerdotale, mentre il potere sacerdotale, che domina su tutti, è superiore a tutti. Le cose temporali, in quanto al grado più basso in questo governo, stanno sotto i piedi e sotto il potere del sommo pontefice.

La quarta via può essere ricavata a partire dalla tassa che i beni temporali devono alla Chiesa. Diciamo infatti che «una cosa passa di proprietà con il suo onere»[41]. Ma di chiunque siano le cose temporali e qualunque sia il modo in cui vengono trasferite, siano oggi di questo o domani di quello, devono sempre un tassa alla Chiesa, perché devono sempre dare una decima, secondo il diritto divino. Questo dunque è un onere delle cose temporali, in quanto temporali; e da esso non possono essere esentate perché, quale che sia il modo in cui vengono trasferite o passano di proprietà, passano gravate dell'onere della decima alla Chiesa. Chi direbbe dunque che un campo non è sotto il dominio di chi ha una tassa annua su di esso? E chi direbbe

[41] *Decr.* C. X, q. III, c. 30. *Decret.* III, XXX, c. XXXII, col. 568.

che non sono sotto il dominio della Chiesa le cose temporali, sulle quali essa riceve una tassa annua per diritto e ordine divino?

Ma poiché il cuore dell'uomo non trova quiete, dal momento che diciamo che le cose temporali stanno sotto il potere regio e che, come molti dottori hanno notato, la Chiesa le riconosce come derivanti dal potere dell'impero, dei re e dei prìncipi, per questo motivo nei capitoli seguenti chiariremo in che modo e in quali termini queste affermazioni siano vere, e in che modo e in quali termini siano invece prive di verità. Anche il re infatti potrebbe riconoscere che talune cose temporali dipendono da un suo soldato, se il soldato donasse al re il diritto che ha su quelle cose temporali[42]. Ma questi argomenti saranno trattati più diffusamente andando avanti. Per il momento basta sapere che tutti i beni temporali sono collocati sotto il dominio della Chiesa, a causa del loro essere temporali – come sosteneva la prima argomentazione – e a causa dei nostri corpi a cui le cose temporali sono indirizzate – come sosteneva la seconda – e a causa del potere che è ordinato su di esse – come sosteneva la terza – e infine per la tassa e la decima che le realtà temporali devono alla Chiesa – come sosteneva la quarta. Se di fatto le cose non stanno così, poiché molti si ribellano con decisione a questo diritto e a questa verità, tuttavia di diritto e in base a ciò che è dovuto le cose temporali sono soggette al sommo pontefice, e in nessun modo possono essere svincolate da questo diritto e da questo dovere.

[42] Giovanni usa lo stesso argomento dell'onere associato al possesso per dimostrare che i prelati devono pagare una tassa per i possessi, i domini e la giurisdizione che hanno ricevuto dal re o dai prìncipi. È esclusa dal ragionamento di Giovanni la decima, che risponde all'esigenza del sostentamento del clero ed è quindi, in una certa forma, spirituale. Egidio invece interpreta la decima, in questo capitolo, come una tassa dovuta alla Chiesa, che rappresenterebbe un diritto sul possesso.

II.6. Il potere terreno, in sé e per quanto gli appartiene, sia perché dispone la materia, sia perché è più particolare, sia perché ha una relazione più lontana con ciò che è ottimo, è al servizio del potere spirituale, di diritto e in senso proprio

Dal momento che il potere terreno esercita un dominio sulle cose temporali, in vari capitoli di questo opuscolo ci siamo sforzati di mostrare nei termini più evidenti in qual modo questo potere sia soggetto, di diritto e propriamente, al potere spirituale, tanto da poter ritenere che il potere spirituale domini non solo sul potere terreno, ma anche sulle cose temporali. Si è mostrato infatti che sia le realtà temporali sia i loro signori sono sottoposti all'autorità della Chiesa.

Abbiamo accennato nel titolo di questo capitolo a tre elementi che ci consentiranno di chiarire il nostro proposito; questi tre elementi sono desunti da quanto osserviamo negli altri poteri. Intendiamo fare infatti riferimento a quanto vediamo in altri poteri per mostrare che il potere terreno deve essere subordinato a quello spirituale, in modo che nessuno abbia la possibilità di resistere alla nostra argomentazione su questo terreno. Così concluderemo ulteriormente che i beni terreni e temporali sottostanno alla giurisdizione e alla dominazione della Chiesa. Da queste considerazioni si potrà ancora mostrare che, secondo quanto Dio ha disposto, questi due poteri sono così reciprocamente ordinati, che uno non è di ostacolo all'altro, ma lo aiuta, e uno non toglie il diritto dell'altro; al contrario ognuno di loro, se viene mantenuto nel modo dovuto, gode e usa del proprio diritto. In questo modo se il potere terreno si mette al servizio di quello spirituale, non per questo viene eliminato il suo diritto, poiché deve essere, di diritto e propriamente, al servizio del potere spirituale. Se per una causa giusta e incombente la Chiesa si intromette nelle cose dell'impero o nell'impero stesso, se pure trasferisse l'impero stesso per tale causa, non recherebbe con questo ingiuria ad alcuno. Ciò le spetta infatti di diritto ed è stabilito che chi usa il proprio diritto non

reca ingiuria ad alcuno[43]. Si diceva nel quinto capitolo del libro II che il rigore del potere della Chiesa esige che, per potersi occupare più liberamente delle realtà spirituali, essa non abbia nulla di temporale, nel senso che non se ne deve curare, anche se poi possiede ogni cosa perché domina su ogni cosa. Tale cura deve essere lasciata ai laici. Tuttavia all'insorgere di una giusta causa – come si è provato con l'autorità di Beda[44] – tale rigore può talvolta essere sospeso, in modo che la Chiesa si occupi giustamente delle realtà temporali e delle cose che spettano al diritto dell'impero.

Veniamo dunque al nostro intento, chiarendo i punti contenuti nel titolo del capitolo. A questo scopo distingueremo quattro generi di potere e chiariremo come in ognuno di questi generi alcuni poteri siano superiori e altri inferiori. Inoltre in ognuno di questi generi i poteri inferiori sono sempre al servizio di quelli superiori. Per descrivere dunque il potere, diciamo che esso altro non è se non «ciò per cui qualcuno si dice potente». Come la bianchezza è ciò per cui qualcosa si dice bianco e la nerezza ciò per cui qualcosa si dice nero, così il potere è ciò per cui qualcuno si dice potente.

Vediamo dunque che le cause naturali sono potenti per le loro virtù naturali e ad esempio il fuoco per il calore e per la virtù calorifica che possiede può riscaldare, l'acqua per la virtù raffreddativa può raffreddare, e il cielo per la virtù che possiede può influire sulle realtà inferiori, così che ogni realtà naturale è potente per la propria virtù e la propria potenza. Come le cause naturali sono potenti per le virtù naturali, così gli artefici sono potenti per le arti; ad esempio per l'arte di suonare la cetra il citaredo può suonare nel modo dovuto, mentre chi manca di quell'arte non può farlo. In terzo luogo i sapienti sono potenti per le scienze; così ad esempio per la filosofia naturale qualcuno diventa potente nel conoscere le parti e le passioni del corpo che si muove, e per altre scienze qualcuno diviene potente nel tipo di speculazione e di conoscenza che vengono chiarite in quelle scienze. I prìncipi invero sono potenti per i principati, siano materiali o spirituali, così che ognuno gode del proprio diritto e ognuno governa per il suo principato[45].

[43] *Digesta*, L, XVII, 55, col. 869.

[44] BEDA IL VENERABILE, *In Lucae Ev. expos.*, XXII, 36, ed. J.A. Giles, vol. XI, Whittaker & Co., London 1834.

[45] Gli esempi di Egidio sembrano alludere sia ad un rapporto di inerenza

Vi sono dunque quattro generi distinti di potere: le virtù naturali, le arti, le scienze e infine i principati e i governi degli uomini. Ognuno di questi poteri consiste in un certo ordine e in una certa proporzione: il potere naturale è un modo proporzionato di produrre gli effetti naturali, mentre il potere artificiale è la retta ragione o l'ordinata produzione di cose artificiali; il potere della scienza è quindi la retta ragione delle speculazioni intellettuali e infine il potere dei principati è il modo ordinato e la retta ragione del governo degli uomini. Poiché abbiamo iniziato questo trattato per approfondire alcuni aspetti dei principati, che sono certi poteri, se vogliamo cogliere in modo diligente quale sia l'ordine nei governanti e nei governi degli uomini, quali tipi di governo siano certi poteri, dobbiamo approfondire gli altri tipi di potere; e secondo quanto vedremo negli altri poteri, potremo chiarire qualcosa sui prìncipi e sui governi degli uomini.

Osserviamo che alcune potenze naturali sono superiori e altre inferiori. Le virtù celesti sono superiori a quelle degli elementi, che infatti non operano se non per virtù del cielo, poiché, come si insegna nella filosofia naturale, il fuoco non agirebbe nella produzione di fuoco o non potrebbe generare fuoco, se non per virtù del cielo, cosicché sono insieme il cielo e il fuoco a generare fuoco[46]. E quanto si è detto degli elementi si deve comprendere anche in riferimento a quanto si compone degli elementi, per cui, secondo l'ordine che osserviamo, un cavallo non potrebbe generare un cavallo, se non per la virtù del sole; e lo stesso vale per gli altri animali, cosicché a generare un cavallo sono il sole e il cavallo, e a generare un leone sono il sole e il leone, come si stabilisce nelle scienze naturali. Dunque la virtù celeste, in quanto più comune e più universale, domina su tutte le altre virtù, siano esse potenze di elementi o di cose composte di elementi.

Come nelle realtà naturali alcune sono superiori e alcune inferiori, così anche fra le arti alcune sono superiori e alcune inferiori; ad esempio esiste l'arte di fare le briglie, mentre un'altra arte è quella di saper

tra il potere come qualità accidentale e il suo soggetto, come l'esempio dei colori, sia a un rapporto più essenziale, come nel caso del fuoco e dell'acqua.

[46] Cfr. AVERROÈ, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, *De caelo*, 2, 1. Egidio fa qui riferimento alle discussioni di filosofia naturale, ben note ai suoi interlocutori, con lo scopo di fornire al dibattito sui poteri un armamentario di principi scientifici e di strumenti di analisi che consentano una sorta di «teoria generale» dei fenomeni relativi al potere.

condurre operazioni militari. Queste due arti, se messe a confronto tra loro, non sono pari, ma una delle due arti è subordinata all'altra, perché l'arte di fare le briglie è inferiore a quella militare, dal momento che essa si occupa di produrre le briglie che servono al soldato[47]. Tuttavia queste potenze inferiori non sono subordinate a quelle celesti nello stesso senso di queste arti. Infatti le potenze inferiori sono subordinate a quelle celesti perché operano in modo più particolare, mentre l'arte di fare le briglie è funzionale a quella militare, in quanto le prepara gli strumenti materiali. È infatti proprio del cielo influire su tutte le cose e dare aiuto a tutte le cose. Aiuta gli elementi e le cose composte di elementi, aiuta l'acqua a raffreddare, il fuoco a scaldare, il cavallo a generare il cavallo, il leone a generare il leone: infatti né il leone, né il cavallo, né altri elementi potrebbero fare qualcosa naturalmente, se non per virtù del cielo, né l'acqua, né il fuoco, né gli altri elementi potrebbero fare qualcosa se non per virtù del cielo.

La virtù del cielo è generale e per questo domina. Invece le virtù delle realtà inferiori, sia degli elementi sia delle cose composte di elementi, sono particolari e dunque sono subordinate. Nelle arti invece, come nel caso di quella di produrre le briglie che è subordinata a quella militare, puoi individuare la ragione e la causa della subordinazione più nel fatto che predispone la materia, che nell'agire particolarmente, perché le briglie potrebbero essere fatte anche per molti animali diversi dal cavallo, i quali tuttavia non potrebbero essere strumenti per l'attività militare, né per la guerra. Benché queste realtà inferiori siano come virtù particolari rispetto al cielo, per cui nulla operano se non per sua virtù, tuttavia non si può considerare che l'arte di produrre le briglie sia particolare rispetto a quella militare, nel senso che nulla produce se non quanto serve all'arte militare. L'arte di produrre le briglie è tuttavia funzionale a quella militare, in quanto le prepara gli elementi materiali, e preparando tali cose rivolge se stessa e le sue produzioni all'arte militare. Diciamo dunque che il cavallo è una sorta di materia rispetto alla quale i soldati si esercitano; ma il cavallo non è una materia preparata e disposta in modo tale da essere utile al soldato se non ha le briglie, così come la nave non sarebbe disposta per essere al servizio del navigante, se non avesse il timone.

[47] È uno degli argomenti, desunti da ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, I, 1, che Giovanni di Parigi si sforza di confutare con maggiore cura. Cfr. cap. XIX.

Dunque l'arte di fare le briglie è subordinata a quella militare in quanto le prepara gli elementi materiali; analogamente l'arte di tagliare le pietre è subordinata a quella di fabbricare case, in quanto predispone elementi materiali; infatti chi taglia la pietra si pone al servizio del costruttore, preparandogli la materia.

Sono stati dunque precisati i modi e le cause secondo cui esistono rapporti di subordinazione tra le realtà naturali e tra le arti. Tra le scienze invece possiamo precisare una terza ragione e causa di subordinazione di una all'altra, come tra le scienze degli uomini ogni scienza è subordinata alla metafisica, non solo perché la metafisica è più generale e più universale delle altre scienze, ma anche perché sta in relazione più di tutte con ciò che è ottimo. Infatti tra le scienze a disposizione degli uomini la metafisica deve occuparsi di Dio – che fra gli enti è l'ottimo – più di quanto ogni altra scienza possa fare. Ne consegue che la teologia è signora delle scienze e si serve di tutte le scienze che le sono sottomesse, al punto che persino la metafisica è sua ancella e sua subordinata, in quanto la teologia coglie il grado sommo più della metafisica e di ogni altra scienza. Infatti la metafisica o ogni altra scienza umana, se si occupa di Dio lo fa nella misura in cui lo si può fare sotto la guida della ragione. La teologia invece si occupa di Dio in quanto se ne ha conoscenza con l'aiuto della rivelazione divina e dal momento che le conoscenze di Dio che si possono avere, e che si hanno, per mezzo della rivelazione, sono più numerose rispetto a quanto possa la ragione, ne consegue che la teologia coglie il grado sommo e può occuparsi di Dio più di ogni altra scienza[48]. Per questo motivo la si considera dea e signora delle scienze, in quanto tutte le altre scienze sono come ancelle nei suoi confronti. E dunque le manda tutte a chiamare, come ancelle, intorno alla rocca e presso le

[48] Egidio fa ancora un riferimento ai dibattiti scientifici e accademici, riportando una considerazione comune, che tuttavia nelle posizioni dei vari autori veniva declinata in modi diversi, e accettabile dai suoi avversari, cioè il fatto che le scienze dell'uomo si fondino solo sulla ragione e che la teologia rispetto ad esse lavori sui dati della rivelazione, che rendono possibili conoscenze razionali ulteriori. In un altro testo politico, il *De renunciatione*, Egidio aveva distinto, in un differente contesto, tra «filosofia», che si occupa delle «rationes», e «teologia», che si occupa di «auctoritates». Qui si tratta di mostrare come anche nelle scienze umane l'ordine superiore dispieghi possibilità più ampie e ad esso si dirigano gli ordini inferiori. Il riferimento delle frasi successive alla filosofia potrebbe essere traccia delle polemiche tra i filosofi e i teologi.

mura della città, le utilizza tutte al suo servizio, affinché tutte difendano la rocca e le mura della città, cioè tutte difendano la teologia, che intendiamo come una rocca e una città con le sue mura, così che non possa essere espugnata dai nemici. Per questo nel *Cantico dei Cantici*[49] viene assimilata alla torre di Davide, che è edificata con le sue difese, dove sono numerosi gli scudi e tutte le armature dei prodi, in modo che gli argomenti dei filosofi non possano scalfirla, né invaderla con la potenza necessaria. E tutte queste considerazioni si possono riferire sia alla teologia sia alla Chiesa.

Abbiamo dunque distinto quattro generi di poteri, perché abbiamo detto che sono diverse le virtù naturali, le cose artificiali, le ragioni seminali e i governi dei principati e degli uomini. Nei primi tre generi abbiamo individuato tre ragioni e cause di subordinazione e dominazione: per quanto riguarda le virtù naturali, per spiegare la posizione dominante delle virtù celesti, abbiamo individuato come ragione e causa la generalità e la limitatezza, nel senso che le virtù celesti sono superiori perché sono generali, mentre le virtù inferiori sono subordinate perché limitate e particolari. Per quanto riguarda le cose artificiali, abbiamo individuato la ragione e la causa nella predisposizione della materia, per cui l'arte di tagliare le pietre è subordinata a quella di costruire case e quella di produrre briglie all'arte militare, perché preparano e predispongono la materia. Per quanto riguarda le scienze abbiamo individuato, come ragione e causa, l'avvicinamento a ciò che è ottimo, nel senso che quella che più si avvicina all'ottimo domina e le altre sono subordinate.

Per quanto concerne il quarto genere di poteri, diremo che questi tre tipi di causa sono contemporaneamente presenti nei principati e nei governi. Diremo infatti che il potere e il principato terreno devono essere sottomessi e al servizio del potere e del principato spirituale per tutti i tre motivi indicati prima: perché è più particolare, perché dispone e prepara la materia, e infine perché non si avvicina né arriva al grado sommo quanto l'altro.

Il potere ecclesiastico è dunque più universale di quello terreno, dal momento che la stessa Chiesa si dice cattolica, cioè universale, come dice Isidoro nelle *Etimologie*, nell'ultimo capitolo del libro VII[50],

[49] *Ct* 4,4.

[50] ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie*, VII, 14, 4, PL 82, col. 294.

perché «cattolico» vuol dire «universale» o «generale», e aggiunge che i Greci chiamano «cattolico» ciò che è universale. Se dunque è un articolo di fede il fatto che dobbiamo credere la Chiesa santa cattolica, non vi è alcun fedele che non creda che la Chiesa sia cattolica, cioè universale, e «santa», cioè «salda» e «ferma», in quanto fondata su una ferma pietra, oppure santa in quanto pura e immacolata secondo il passo della *Lettera agli Efesini* (5,27): «Perché comparisse a Cristo una Chiesa gloriosa, senza alcuna macchia o ruga». La Chiesa dunque è santa e cattolica, cioè universale; e non sarebbe veramente universale se non governasse su tutti universalmente.

Gli altri principati sono particolari, perché non vi è alcun principato senza il quale non si possa raggiungere la salvezza, soprattutto se ci riferiamo ai principati secolari e ai poteri terreni, allontanandosi dai quali si è più vicini alla salvezza. I chierici infatti, che non sono sottomessi a un potere terreno, sono in uno stato più perfetto rispetto ai laici che si trovano invece sotto un potere terreno. Il potere terreno infatti non è universale, tanto che se qualcuno non gli è sottomesso può raggiungere la salvezza; anzi, come si è detto, i chierici che non sottostanno a un potere terreno si trovano in uno stato di perfezione maggiore dei laici.

Il Signore infatti ha sempre voluto non solo che i chierici fossero liberi dal potere terreno, ma anche che quanti cercassero rifugio presso di loro ottenessero l'immunità e la libertà. Infatti, nel penultimo capitolo dei *Numeri*, Dio dispose che ai Leviti che prestavano servizio all'altare, che secondo Ugo vanno intesi come chierici[51], venissero date quarantotto città o quarantotto fortezze. Dispose anche che venissero loro date non solo le fortezze e le città per abitarvi, ma anche i territori circostanti alla città per nutrirvi gli animali. Volle inoltre che questi territori si estendessero secondo ogni luogo del cielo, cioè in tutte le direzioni: Oriente, Occidente, Mezzogiorno e Settentrione. E dispose ancora che di queste quarantotto città o quarantotto fortezze, sei dovessero essere lontane per aiutare coloro che, dopo aver sparso del sangue, fossero fuggiti a ripararsi in quei luoghi.

Dunque coloro che avevano la spada materiale e il potere di emettere una pena di morte non avevano l'autorità di esercitare questo tipo di giudizio contro chi si rifugiava in quelle sei fortezze dei Leviti,

[51] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, II, 2, 3.

cioè dei chierici. È dunque sufficientemente chiaro che non solo ora, sotto la legge della grazia, ciò ha valore, non solo ora che il sacerdozio è molto più degno di quanto fosse sotto la legge scritta – perché qui è presente la verità mentre allora vi era la sua «figura», ora infatti sull'altare è presente veramente Cristo, veramente c'è il corpo che Cristo ebbe da una vergine, e vi è anche il suo sangue, anche se non secondo la propria specie, ma sotto la specie del pane e del vino, c'è Cristo secondo la sua virtù e secondo la sua sostanza, che invece nei sacramenti della legge antica era solamente secondo figura. Dunque, sotto la legge antica, il sacerdozio e il clero avevano una tale dignità, che non solo erano liberi dal potere laico, ma anche quanti fuggivano presso di loro, in determinate fortezze, pur avendo versato del sangue e pur esigendo le loro colpe un giudizio di sangue, erano salvi da tale giudizio. Tanto più adesso quindi, che il sacerdozio possiede maggiore dignità e lo stato di chierico è più perfetto, il clero non è soggetto al potere terreno. Lo stesso vale per coloro che si rifugiano dai chierici e soprattutto nei luoghi dedicati a Dio, dove i chierici prestano il loro servizio: posto che siano incorsi nella condanna a morte, il potere terreno non potrà esercitare la propria potenza contro costoro. Tutte queste cose illustrano e dimostrano la particolarità del potere terreno e la libertà e l'immunità dei chierici.

Il potere terreno è dunque particolare perché non ha potere su tutti, mentre il potere ecclesiastico è universale. Ciò è rappresentato in figura nel libro dei *Numeri* quando ai Leviti, cioè ai chierici, furono dati i luoghi che stavano intorno alla città in tutte le direzioni del cielo. Veniva così mostrato in figura che la Chiesa, che doveva succedere ai Leviti che prestavano il servizio dell'altare, avrebbe dovuto dominare su tutta la terra e in ogni sua parte. Ognuno infatti è di diritto sottoposto a ciò senza cui non può salvarsi. Dunque la Chiesa deve dominare su tutta la terra e tutti devono esserle sottomessi, dal momento che quanti non vivono subordinati a essa troveranno chiuse le porte del cielo e non potranno entrare nel regno dei cieli.

Questo dominio universale della Chiesa non solo venne mostrato in figura nella legge antica, ma fu espresso tra gli articoli di fede, che vanno interpretati non in senso stretto, ma in senso ampio, in quanto su di loro si fonda tutto ciò che si deve credere e tutta la fede cristiana. Ogni vero cristiano deve infatti professare quell'articolo secondo cui la Chiesa è santa e cattolica. Non sarebbe però cattolica, cioè uni-

versale, se non avesse il potere su tutto, sia sui fedeli sia sulle cose dei fedeli. La Chiesa infatti è cattolica perché ha un dominio di carattere universale, e i fedeli sono cattolici perché si sottomettono universalmente alla Chiesa. Nessuno dunque si dica cattolico se non si sottomette alla Chiesa universale, e nessuno professi che la Chiesa è cattolica se non professa che essa ha un dominio di carattere universale. Ma nessuno è sottomesso alla Chiesa in senso universale, se non sottomette alla Chiesa se stesso e le sue cose: dapprima se stesso e poi le sue cose. Si legge infatti, nel capitolo 4 del libro della *Genesi*, che Dio guardò Abele e i suoi doni, prima guardò dunque Abele e dopo i suoi doni. Dapprima dunque i fedeli devono sottomettere alla Chiesa se stessi e successivamente le proprie cose[52]. Sono infatti entrambi della Chiesa, sia i fedeli sia le cose dei fedeli, e gli Apostoli volevano avere entrambi e volevano governarli, non per esaltare se stessi, ma per estendere la Chiesa e renderla universale e cattolica. Per questo la glossa al capitolo 6 (10) della *Seconda lettera ai Corinzi* dice che fu gloria degli Apostoli possedere sia le cose sia i loro detentori[53].

Torniamo allora al nostro proposito e diciamo che quasi tutte le singole parole di quell'argomento portano alla conclusione che il potere terreno deve essere sottomesso al potere ecclesiastico, sia secondo se stesso, sia secondo le sue cose. Tuttavia, per proseguire il nostro discorso secondo quanto è anticipato nel titolo del capitolo, diremo che il dominio ecclesiastico, come ormai è chiaro da quanto detto, è universale mentre quello terreno è particolare.

Per questo motivo il dominio ecclesiastico imita le virtù celesti, che hanno un'influenza su tutte le cose, mentre il dominio terreno imita queste virtù inferiori che producono effetti particolari, come il fuoco che riscalda, ma considerato di per sé, non raffredda, e l'acqua raffredda ma, considerata di per sé, non riscalda. La virtù celeste produce entrambe le azioni, in quanto aiuta l'acqua a raffreddare, tanto che senza la virtù del cielo secondo l'ordine che vediamo, l'acqua non riuscirebbe a raffreddare, e nello stesso modo aiuta il fuoco a riscal-

[52] Egidio introduce uno degli argomenti più interessanti del trattato, che svilupperà nei capitoli successivi, cioè l'idea che il possesso autentico di sé e dei beni mondani possano essere instaurati e restaurati, come vedremo, solo attraverso la signoria della Chiesa.

[53] *Glossa ordinaria super II Cor.*, VI, 10, PL 114, col. 560.

dare. Tali virtù inferiori, come se fossero al servizio del cielo, compiono infatti qualsiasi cosa grazie alla virtù del cielo.

Così anche i signori terreni, nella misura in cui sono al servizio della Chiesa in tutti i loro atti e in tutto ciò che spetta loro, devono riconoscere la Chiesa come cattolica e universale, il che significa che essa esercita il dominio in modo universale. Il potere terreno sarà dunque al di sotto di quello ecclesiastico, come il particolare è al di sotto dell'universale, con lo stesso tipo di soggezione che le potenze inferiori hanno nei confronti delle potenze celesti. In secondo luogo il potere terreno sarà al di sotto di quello ecclesiastico come chi prepara la materia è al di sotto di colui per cui la prepara. Infatti è compito del potere terreno, in riferimento ai laici e a tutte le cose su cui i laici esercitano un potere, impugnare la spada materiale, per mezzo della Chiesa e al di sotto della Chiesa, e dominare sulle cose materiali, sulle temporali e anche sui corpi umani.

Sarà dunque compito del potere terreno esercitare su queste cose la giustizia, perché nessuno rechi ingiuria a un altro nel proprio corpo o nelle proprie cose, ma ogni cittadino e ogni fedele possa godere dei propri beni. Il compito dunque del potere terreno è di preparare la materia, affinché nessun principe ecclesiastico sia impedito nell'esercizio delle funzioni spirituali. Infatti il corpo fu fatto per servire l'anima e le cose temporali per servire il corpo. Il corpo risulta dunque bene disposto quando serve bene l'anima, e le cose temporali sono bene disposte e ordinate quando sono ordinate a provvedere alle esigenze della vita corporea e ai bisogni dei corpi umani. Perciò tutto il compito del potere terreno consiste nel reggere e governare i beni esteriori e materiali, perché non siano di impedimento ai fedeli per raggiungere la pace della coscienza, la pace dell'animo e la tranquillità della mente. In tal modo infatti la giustizia e la pace si baciano[54] non solamente nelle cose che riguardano Dio, poiché se non viviamo con giustizia in unione con Dio non saremo in pace con Lui, ma anche nelle cose esteriori la giustizia contribuisce molto alla tranquillità dell'animo e alla pace della mente. Se tutti infatti fossero perfetti nella maniera che viene descritta nel capitolo 5 (39 ss.) del *Vangelo di Matteo* – «Se qualcuno ti avrà percosso sulla guancia destra, offrigli anche l'altra guancia, e se qualcuno ti vuole portare in giudizio per

[54] *Sal* 84,11.

toglierti la tua tunica, lasciagli anche il mantello» – forse non ci sarebbe bisogno della giustizia terrena per quanti subiscono ingiurie. Ma dal momento che non tutti sono così perfetti – e reprimere le ingiurie è cosa buona per evitare che alcuni subiscano torti, ma anche per impedire che altri li commettano – è stato necessario istituire il potere terreno, per conservare la giustizia nei corpi e nelle realtà temporali, per salvare la tranquillità dell'animo, la pace della mente e la tranquillità nelle cose spirituali.

Dunque i prìncipi terreni fanno soprattutto questo, cioè predispongono e preparano la materia per il principe ecclesiastico. Essi mantengono quindi la giustizia nelle cose temporali e materiali, per salvaguardare la pace della mente e la tranquillità nelle cose spirituali, così che chi ha il potere spirituale possa esercitarlo più liberamente. Come l'arte di produrre le briglie, imponendo un freno al cavallo, lo prepara per il soldato, in modo che esso gli si assoggetti più docilmente, così il potere terreno, imponendo un freno ai laici perché non facciano male alla Chiesa e a se stessi, li predispone a essere più liberamente soggetti al potere ecclesiastico. Come l'arte di tagliare le pietre, lavorandole, le predispone a essere utilizzate dal costruttore per edificare una casa ben costruita e ordinata, così, dal momento che i fedeli sono le membra del corpo della Chiesa e le pietre con cui è costruito il tempio spirituale, cioè la Chiesa, la cui pietra angolare e il cui fondamento è Cristo – secondo quanto si legge nella *Lettera agli Efesini* (2,20 ss.): «Essendo Gesù Cristo la prima pietra angolare, sul quale tutto l'edificio costruito si innalza a formare il tempio santo nel Signore, nel quale anche voi siete insieme edificati etc.» –, allora il potere terreno attraverso la giustizia nei beni esteriori lavora e predispone queste pietre alla pace della mente e alla tranquillità dell'animo, affinché con esse più liberamente e facilmente si costruisca il tempio spirituale.

È dunque evidente che il potere terreno e l'arte di governare il popolo in conformità con il potere terreno è un'arte che dispone la materia al potere ecclesiastico. L'arte di fabbricare le briglie è subalterna a quella militare, anche l'arte di tagliare le pietre lo è rispetto a quella di costruire case, in modo che ognuno di questi operi secondo la disposizione e la volontà di coloro a cui sono subordinati, e in modo che tutti i loro strumenti e organi siano ordinati alla disposizione e alla volontà delle arti superiori. Allo stesso modo l'arte di governare se-

condo il potere terreno e lo stesso potere terreno devono essere soggetti al potere ecclesiastico, in modo tale da ordinare se stessi, tutti i propri organi e i propri strumenti, al servizio e alle disposizioni del potere spirituale. E poiché organi e strumenti del potere terreno sono la potenza civile, l'armamento bellico, i beni temporali che possiede, le leggi e le costituzioni che stabilisce, allora deve ordinare se stesso e tutte queste cose, come propri organi e strumenti, al servizio e in conformità con la volontà del potere ecclesiastico. E così il potere secolare stesso, in sé e rispetto agli organi sopra ricordati, è sottomesso al potere ecclesiastico.

In terzo luogo il potere terreno è al di sotto di quello ecclesiastico come chi tende a ciò che è ottimo sta al di sotto di chi coglie maggiormente ciò che è ottimo. Questo modo di essere subalterno lo si vede nelle scienze, come ad esempio nel caso della metafisica, che si occupa di Dio, ed è la dea delle scienze a disposizione dell'uomo, e tutte le altre scienze sono al di sotto e al servizio della metafisica, che tutte le governa. In questo stesso modo il potere ecclesiastico, che è spirituale e si occupa delle cose di Dio, è signore del potere terreno; a esso spetta governare questo genere di potere e il potere terreno deve essere subordinato al comando del sacerdote.

Apri dunque i tuoi occhi e guarda, interroga le virtù naturali ed esse te lo annunceranno[55]; considera le regole delle arti ed esse ti parleranno; presta attenzione agli argomenti delle scienze ed esse ti renderanno chiara la questione. Osserva come tra le virtù naturali quelle particolari e terrene siano sottomesse, in sé e secondo le loro proprietà, alle virtù universali e celesti; osserva anche tra le arti che quelle che predispongono la materia sono subalterne, in sé e secondo le loro proprietà, alle arti per cui dispongono la materia; osserva infine come tra le scienze, quella che raggiunge di più ciò che è ottimo governa su tutte le altre. Visto che tutti questi aspetti confluiscono nel potere della Chiesa nei confronti del potere terreno, perché il potere terreno è più particolare, e predispone la materia e raggiunge il sommo grado in misura minore, da ciò si deduce e si conclude in modo assolutamente chiaro che questo tipo di potere, sia per sé sia in rapporto ai suoi beni, è sottomesso al potere ecclesiastico ed è al suo servizio.

[55] Cfr. *Dt* 32,7; *2 Re* 19,16.

II.7. Non può esistere un dominio giusto, sia sulle cose sia sulle persone, sia associato a un utile, sia fornito di un potere, se non è sotto la Chiesa e attraverso la Chiesa

Abbiamo chiarito nel sesto capitolo del II libro che come le virtù terrene, in tutto ciò che sono, sono subalterne alle celesti, come le scienze umane sono sottomesse alla metafisica, come le arti che predispongono la materia, in sé e secondo i propri strumenti, sono sottoposte alle arti superiori, così il potere terreno, considerato in sé, per tutto il suo essere e rispetto a tutti i suoi strumenti, deve essere soggetto al sacerdozio. Dicevamo anche che gli strumenti del potere terreno sono la potenza civile, le cose temporali, le armi per la guerra, le costituzioni e le leggi da esso promulgate. Ma questo potere non sarebbe subordinato all'altro, in sé e secondo ogni suo strumento, se le leggi e le costituzioni che promulga non fossero indirizzate ai canoni ecclesiastici e se la potenza civile, le cose temporali, le armi per la guerra e qualunque cosa il potere terreno possiede non fosse a sostegno e al servizio della giurisdizione ecclesiastica.

In questo capitolo vogliamo invece chiarire che non esiste dominio esercitato giustamente, sia sulle cose temporali sia sui laici (ma su questo potrebbe sorgere maggiormente un dubbio), che non sia subordinato alla Chiesa e istituito dalla Chiesa.

Proveremo con argomenti razionali e con il riferimento alle autorità[56], che non è sufficiente che qualcuno sia generato carnalmente, se non viene rigenerato spiritualmente attraverso la Chiesa, perché possa governare giustamente su qualcosa e possedere qualcosa. Allo stes-

[56] «Rationes» e «auctoritates» indicano le due classi di argomenti utili a dirimere una questione, le argomentazioni razionali e le autorità, che possono essere scritturali o giuridiche. In Giovanni di Parigi abbiamo visto una precisazione simile, con un richiamo anche ai fatti storici, che tuttavia hanno un minor grado di autorevolezza nella determinazione della teoria politica.

so modo un uomo generato da un padre carnale non può giustamente succedergli nell'eredità, né giustamente ricevere la proprietà delle cose paterne, se non è rigenerato per mezzo della Chiesa. Se dunque la condizione iniziale per avere l'eredità paterna e per succedere nel possesso dell'eredità paterna uno la ottiene dall'essere generato carnalmente dal padre, tuttavia il compimento di questo tipo di dominio e la perfezione della successione lo ottiene dal fatto di essere rigenerato per mezzo della Chiesa. Quindi se il padre ha il dominio sull'eredità del figlio, e anzi ha un dominio maggiore di quello del figlio, la Chiesa, che ha il dominio su ogni eredità e su qualunque cosa, lo detiene in una forma più eminente e perfetta dei fedeli. Come dicevamo, la condizione iniziale di giustizia per assumere la successione nell'eredità paterna è essere generato dal padre, ma condizione di giustizia perfetta e compiuta per succedere a tale eredità è la rigenerazione per mezzo della Chiesa. Tale giustizia, che definiamo perfetta e compiuta, è più feconda e universale della prima, perché se questa viene meno, viene meno anche quella. Infatti, come risulterà chiaramente, se qualcuno fosse carnalmente generato da un padre, ma non fosse anche spiritualmente rigenerato per mezzo della Chiesa, non potrebbe possedere con giustizia il dominio sull'eredità paterna[57].

Fatte tali premesse, perché il nostro intento risulti assolutamente chiaro, cominciamo dai sacramenti, sia da quelli della legge di natura, sia da quelli della legge scritta, sia da quelli della legge della grazia, così da cogliere la via e il fondamento per rendere chiara la verità che ci proponiamo a partire dalla differenza dei rispettivi sacramenti. Sembra che Ugo[58] affermi apertamente che il dominio sulle cose temporali e terrene, sia quello che frutta un utile, sia quello fornito di un potere, la Chiesa lo tragga dai prìncipi secolari, e che essa abbia ini-

[57] «Generatio» e «regeneratio» – così come «natura» e «gratia» – sono la coppia che consente di interpretare in Egidio il fenomeno del possesso e del potere, cioè del «dominium». In Egidio la natura costituisce soltanto il primo livello del possesso giusto, insufficiente a stabilirne la piena legittimità. La fondazione del dominio passa attraverso l'intervento della Chiesa, che diventa, come verrà ulteriormente mostrato, fonte giuridico-sacramentale di ogni esperienza sociale. Si vedano su questo punto le classiche osservazioni di W. ULLMANN, *Some Observations on the Medieval Evaluation of the "Homo Naturalis" and the "Christianus"*, in AA.VV., *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Âge*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 145-151.

[58] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, II, 2, 7.

ziato ad avere domini temporali per una pia elargizione dei fedeli. Questo risulta del tutto opposto al nostro proposito, avendo prima sostenuto che qualunque dominio può essere ottenuto con giustizia solo per mezzo della Chiesa. Ma se si distingue tra i domini, sarà evidente come i poteri terreni abbiano ricevuto tramite la Chiesa il dominio che hanno, qualunque esso sia; e sarà anche evidente come si possa verificare che la Chiesa ottenga i domini delle cose temporali dai prìncipi. Ma di ciò intendiamo trattare più diffusamente nei capitoli successivi. Vogliamo infatti descrivere i diritti ecclesiastici e rendere a Dio ciò che è di Dio, per dare anche a Cesare ciò che è di Cesare, e perché i re e i prìncipi che detengono la spada materiale non siano privati dei loro diritti.

Torniamo dunque al nostro intento e diciamo che dalla differenza dei sacramenti potrà risultare chiara la verità proposta. I sacramenti della legge di natura erano indeterminati e volontari, nella legge scritta divennero sacramenti determinati e particolari e infine nella legge della grazia i sacramenti sono non solo determinati e certi, ma anche generali e universali[59]. Chiunque infatti sotto la legge di natura poteva fare offerte e sacrifici, secondo quanto il Signore gli ispirava. Quei sacramenti erano quindi volontari, poiché ognuno agiva per scelta volontaria. Per questo Ugo, nella parte XI del libro I del *De sacramentis*, afferma che tra i sacramenti esistiti sotto la legge naturale, sotto la legge scritta e sotto la legge della grazia notiamo questa differenza: «I primi» – cioè i sacramenti nella legge di natura – «furono celebrati per un voto», «questi», cioè nella legge scritta e sotto la grazia, «per un precetto». Nella legge, intesa come quella naturale, «né i sacramenti, né le decime, né i sacrifici, né le offerte», come dice lo stesso Ugo, «sono imposti agli uomini per necessità, in una forma tale da incorrere, in caso di inosservanza, nella colpa di inadempienza»[60]. Quei sacramenti dunque non vennero stabiliti da un comandamento, per cui chi non li avesse osservati sarebbe incorso nella colpa di inadempienza, ma vennero piuttosto stabiliti dalla volontà e da un voto, per cui chi li avesse osservati fedelmente ne avrebbe tratto un merito di devozione.

[59] I tre tipi di sacramento corrispondono a tre epoche della storia della salvezza, la legge di natura prima della legge ebraica, la legge ebraica, la venuta di Cristo che ha compiuto la legge.

[60] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, I, 11, 3.

Nella legge antica, cioè nella legge scritta, i sacramenti furono determinati e distinti, però non universali, ma particolari. Quei sacramenti erano infatti posti sotto il precetto di Dio; non tutti però erano tenuti a osservarli, ma solo il popolo ebraico. Infatti tra Dio, Abramo e la sua discendenza fu stabilito un patto per cui ogni maschio sarebbe stato circonciso e la circoncisione sarebbe avvenuta nell'ottavo giorno dalla nascita. Si legge perciò nel capitolo 17 (12 ss.) della *Genesi*: «Il nato di otto giorni sia tra voi circonciso e ogni maschio nelle vostre generazioni», e si prosegue dicendo che l'anima del maschio che non sarà stato circonciso nella carne, non farà più parte del suo popolo. Se si trattava dunque di un precetto e di un precetto specifico su quanto occorreva fare, e cioè che il nato di otto giorni venisse circonciso, tuttavia tale precetto non era universale, perché riguardava solamente i maschi e non tutti i maschi, ma solo i maschi del popolo degli Ebrei. Gli altri maschi del popolo dei Gentili, anche dopo il precetto relativo alla circoncisione, si salvavano o potevano salvarsi nella fede dei genitori, e non erano tenuti alla circoncisione, in quanto il precetto non era stato dato loro. Perciò il capitolo 17 della *Genesi* non ordinava che fosse circonciso ogni maschio in qualunque generazione, ma «nelle vostre generazioni», cioè nelle generazioni di Abramo.

Nella legge della grazia invece i sacramenti sono non solo distinti e comandati con un precetto, ma sono anche universali; perciò si legge nel capitolo 3 (5 ss.) del *Vangelo secondo Giovanni*: «Potrà entrare nel regno di Dio solamente chi sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo»; e nell'ultimo capitolo (16) del *Vangelo di Marco* è scritto: «Andate per tutto il mondo e predicate il vangelo a tutte le creature. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato, sarà salvo, chi invece non avrà creduto, sarà condannato». Non si fa distinzione in questo caso tra le generazioni di Abramo e le altre generazioni e neppure tra maschi e femmine, ma si ordina che il Vangelo venga predicato «in tutto il mondo» e «a ogni creatura», cioè a ogni uomo, sia maschio sia femmina. Il sacramento del battesimo è dunque universale in ogni tempo, perché se un neonato muore non battezzato prima dell'ottavo giorno, secondo il diritto comune non si ritiene sia salvo[61]. Tale sacramento è

[61] Il problema degli infanti morti senza battesimo è uno dei temi più presenti nei dibattiti sul peccato e sul battesimo. Egidio aveva a sua volta affrontato il problema in apertura del *De peccato originali*, cit.

anche universale per ogni generazione e per ogni sesso, in quanto nessuno può raggiungere la salvezza se non c'è battesimo, che sia nella realtà effettiva del rito o che sia per voto. Dunque poiché tale sacramento viene dato nella Chiesa, la Chiesa è quindi cattolica, cioè universale ed è madre di tutti, in quanto nessuno può conseguire la salvezza senza essere sottomesso alla Chiesa ed esserne figlio. La Chiesa ha ricevuto tale carattere di universalità e ha ricevuto tale sacramento dalla passione e in seguito alla passione di Cristo. Infatti prima della passione avevano valore i riti dell'antica legge e i vangeli, per cui si sarebbero salvati sia i circoncisi sia i battezzati, ma dopo la passione di Cristo i riti dell'antica legge furono aboliti e da quel momento nessuno si sarebbe salvato se non tramite il battesimo. Questo è il motivo per cui si dice che la Chiesa si è formata dal fianco di Cristo, perché i sacramenti della Chiesa traggono la propria virtù dalla passione di Cristo e per il fatto che la Chiesa cominciò a essere universale – nel senso che nessuno si salva se non tramite i sacramenti della Chiesa – proprio nel momento della passione di Cristo, perché prima della passione, come si è detto, ci si poteva salvare anche senza tale sacramento. Per questo, a proposito del passo del capitolo 5 (14) della *Lettera ai Romani*, secondo cui Adamo è figura del futuro Adamo, la *Glossa*[62] spiega che il primo Adamo rappresentava la forma, cioè il tipo e la similitudine del futuro Adamo, cioè Cristo. Afferma la *Glossa* che Adamo è detto figura di Cristo, perché come Adamo è padre di tutti secondo la carne, così Cristo è padre di tutti secondo la fede; e come dal fianco di Adamo dormiente è stata formata Eva, così dal fianco del Signore dormiente sulla croce si effusero i sacramenti per mezzo dei quali la Chiesa viene salvata.

Chiarite queste cose, vogliamo tornare al nostro proposito e mostrare che non vi è alcun potere giusto, né riguardo alle cose temporali, né riguardo ai laici, né riguardo a chiunque, che non sia sotto la Chiesa e tramite la Chiesa. Ad esempio, questo o quell'uomo non possono possedere con giustizia un campo, una vigna, o qualunque altra cosa possiedono, se non sotto la Chiesa e per mezzo della Chiesa.

Diremo infatti con Agostino, nel libro II del *De civitate Dei*, capitolo 21[63], che la vera giustizia è presente solo in quella comunità di cui Cri-

[62] *Glossa ordinaria Epist. ad Rom.*, V, 14, PL 114, col. 486.
[63] AGOSTINO, *De civitate Dei*, II, 21, 4.

sto è fondatore e governante. I Romani sembravano fare grandi discorsi a proposito di giustizia e di Stato, ma quello Stato, come dice Agostino nell'opera citata, non era vivo per i suoi costumi ma era come un'immagine dipinta di tanti colori. I Romani scambiarono la gloria di Dio incorruttibile con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di serpenti, per cui proclamandosi sapienti divennero invece stolti; non poteva dunque esserci vera giustizia nella loro comunità, in cui non era venerato il vero Dio. Dopo la passione di Cristo non ci può essere vero Stato laddove non venga venerata la santa madre Chiesa e dove non sia Cristo il fondatore e il reggitore. Perciò Agostino, nel libro XIX del *De civitate Dei*, capitolo 21, sostiene che lo Stato dei Romani non fu vero Stato, perché mai in esso vi fu vera giustizia.

Probabilmente per qualcuno non sono sufficienti i testi autorevoli che abbiamo presentato e allora vogliamo addurre argomentazioni razionali a sostegno della tesi che nessuno può avere un potere giusto su qualche cosa, a meno che non sia stato rigenerato dalla Chiesa. Infatti, come dice Agostino nello stesso capitolo della stessa opera[64], la giustizia è la virtù per cui a ognuno è dato il suo. Se non viene reso a ciascuno ciò che è suo, non vi è vera giustizia. Poiché dunque tu devi essere sottomesso a Dio e a Cristo, se non lo sei risulti ingiusto e se ti sei ingiustamente sottratto a Cristo tuo Signore, giustamente ogni cosa ti viene sottratta dal tuo Signore. Chi infatti non vuole essere sottomesso al proprio Signore, non può avere dominio con giustizia su nessuna cosa[65]. Se un uomo d'armi non volesse rimanere sottomesso al re, sarebbe giusto che i suoi sudditi non rimanessero sottomessi a lui. Se dunque quell'uomo si sottrae ingiustamente al suo signore, giustamente è privato di ogni suo dominio. Ma chiunque non sia rigenerato per mezzo della Chiesa non è sottomesso a Cristo suo Signore; correttamente è allora privato di ogni suo dominio, in quanto non può essere giustamente signore di alcuna cosa.

Considera dunque che la rigenerazione tramite la Chiesa, che è spirituale, contribuisce a un giusto e degno possesso delle cose più

[64] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 21.

[65] Si tratta di uno dei punti più importanti e più caratteristici dell'antropologia politica del *De ecclesiastica potestate*: sottrarsi alla signoria di Cristo e di Dio comporta una sottrazione alla signoria dell'uomo di tutto ciò che appartiene a Dio. Il punto viene chiarito, e fondato sul peccato di Adamo, nel capitolo successivo.

della generazione paterna, che è stata carnale. Dal fatto che uno è generato carnalmente tramite il padre, è per natura figlio dell'ira[66], secondo quanto dice l'Apostolo nella *Lettera agli Efesini* (2,3): «Eravamo per natura figli dell'ira», e quanto si legge nel *Salmo*: «Ecco, sono stato concepito nelle iniquità»[67]. In quanto generati carnalmente siamo dunque per natura figli dell'ira, concepiti nelle iniquità e per conseguenza non siamo sottomessi al nostro Signore, come abbiamo detto. È cosa degna che chi è generato carnalmente dal padre sia privato di ogni suo dominio e non possa succedere con giustizia nel possesso dell'eredità paterna, a meno che non venga rigenerato per mezzo della Chiesa, sottomettendosi per tale rigenerazione a Cristo suo Signore. Per questo motivo non viene privato del proprio dominio, ma gli è dovuto un dominio giusto sulla sua eredità. Dunque possiamo concludere dal fatto che sei figlio di tuo padre che tuo padre è padrone di quella eredità più di te; ma perché tu abbia un qualche possesso giustamente, la Chiesa rigenerandoti ti rende sottomesso a Cristo tuo Signore, perché altrimenti non puoi possedere nulla giustamente. Sotto la Chiesa e per mezzo di essa sei figlio della misericordia, e quindi essa fa più di quanto faccia tuo padre carnale, per il quale sei stato concepito nelle iniquità e sei per natura figlio dell'ira; ne consegue dunque che di quanto possiedi la Chiesa sarà padrona più di quanto lo sia tu stesso.

Concludiamo dunque e diciamo che nessun dominio è posseduto con giustizia, sia esso utile, come il dominio che dà frutti, oppure fornito di un potere, come il dominio cui è associata una giurisdizione, se chi lo possiede non è soggetto a Dio. Poiché non si può essere soggetti a Dio se non per mezzo dei sacramenti della Chiesa, allora, come si diceva, sei padrone dei tuoi possessi e di ogni cosa che hai per il fatto di essere figlio spirituale della Chiesa più che per il fatto di essere figlio carnale di tuo padre. Ne consegue dunque che la tua eredità, ogni tuo dominio e ogni tuo possesso devi riconoscerli come provenienti più dalla Chiesa che dal tuo padre carnale, più per mezzo della Chiesa che per mezzo di tuo padre, e più per il fatto di essere figlio della Chiesa che di tuo padre. Ne consegue anche che, se il padre,

[66] L'espressione «filius irae» designa, a partire dall'esegesi agostiniana, la soggezione al peccato che si trasmette nella generazione carnale.

[67] *Sal* 50,7.

mentre è in vita, è signore dell'eredità più di quanto lo sia tu, la Chiesa, che non muore, è padrona delle tue cose più di quanto lo sia tu.

Occorre comprendere bene però che, pure se diciamo che la Chiesa è madre e signora di tutti i possessi e di tutte le cose temporali, non per questo tuttavia priviamo i fedeli dei loro poteri e dei loro possessi perché, come risulterà chiaro più avanti, la Chiesa ha un dominio di questo tipo, ma lo hanno anche i fedeli; la Chiesa però lo detiene in termini universali e superiori, mentre i fedeli in termini particolari e inferiori. Rendiamo dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, poiché sulle cose temporali attribuiamo alla Chiesa un dominio universale e superiore, mentre concediamo che i fedeli ne abbiano uno particolare e inferiore.

II.8. Nessuno è degno dell'eredità paterna, a meno che non sia servo e figlio della Chiesa e che non sia reso degno dell'eredità eterna per mezzo della Chiesa

Da quanto detto nel capitolo precedente possiamo dimostrare a sufficienza quanto è contenuto in questo. Tuttavia per chiarire maggiormente quanto ci siamo proposti diremo che, riferendoci a quanto è scritto nel libro III della *Sapienza* nel passo in cui si dice che Dio li trovò, cioè trovò gli uomini giusti e in possesso della grazia, degni di sé, cioè «degni di partecipare della sua beatitudine», secondo la spiegazione della *Glossa interlineare*[68], diremo dunque che tutti gli uomini in possesso della grazia sono degni dell'eredità eterna. Nessuno infatti può avere la grazia se non è nella carità, poiché nessuno può essere gradito a Dio senza carità; ma nessuno è nella carità, se non è figlio del regno eterno, secondo quanto dice Agostino nel libro XV del *De Trinitate*, capitolo 18: «Non vi è dono più eccellente della carità; è solamente questo dono che divide i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna»[69]. Se dunque noi, che abbiamo la grazia e la carità, siamo figli di Dio e figli del regno eterno, allora, secondo quanto dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*, capitolo 8 (17), se siamo figli ne consegue che siamo eredi, perché è ai figli che si deve l'eredità. Dunque tutti coloro che hanno la grazia e la carità sono figli di Dio, eredi e degni dell'eredità eterna e se non siamo degni dell'eredità spirituale ed eterna non possiamo essere degni di quella temporale e paterna.

In due modi siamo indegni dell'eredità eterna e per conseguenza in due modi siamo indegni di ogni dominio e di ogni possesso, e quindi in due modi siamo indegni di ogni eredità temporale o paterna, e cioè per il «peccato originale», per cui peccammo in Adamo, come si

[68] *Glossa interlinearis super Sap.*, III, 5.
[69] AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 18, 32.

legge nella *Lettera ai Romani*, capitolo 5 (12 ss.) «nel quale – cioè in Adamo – tutti peccarono»; e per il «peccato attuale», per cui pecchiamo in noi stessi[70].

Se infatti un re avesse dato a un uomo d'armi un castello come possesso per lui e per tutti i suoi posteri, il figlio, discendente di quell'uomo, potrebbe perdere il castello e l'eredità in due modi: o per un peccato del padre o per un peccato proprio. Se infatti quell'uomo d'armi, suo padre, avesse agito contro il re, giustamente il re si sarebbe ripreso il castello, e per questo il figlio avrebbe perso l'eredità del castello a causa del peccato del padre. Ma dirai: come potrebbe essere giusto un re che avendo peccato il padre, ma non il figlio, togliesse al figlio l'eredità del castello? Diremo che il figlio dell'uomo d'armi può essere considerato in sé oppure in quanto figlio di suo padre. Se lo si considera in sé, non pecca e non è punito, dal momento che il fatto di non succedere nell'eredità del castello non è affatto una punizione per il figlio considerato in se stesso, perché a lui, sotto questo aspetto, non è dovuta tale eredità. Ma se lo si considera in quanto figlio di suo padre, l'eredità del castello gli è dovuta. Se dunque questa eredità gli è dovuta solo in quanto figlio di suo padre, è sufficiente che il padre abbia peccato o che egli abbia peccato nel padre perché perda l'eredità del castello. Questo figlio può perdere in altro modo

[70] Egidio ha già svolto un'approfondita analisi degli effetti del peccato, distinguendo tra «originale» e «attuale», nel *De peccato originali*, cit., scritto forse tra il 1274 e il 1277, che qui riutilizza molto da vicino e che fornisce il nucleo portante delle considerazioni antropologiche che vengono in queste pagine saldate con le concezioni egidiane del battesimo, che assumono una precisa curvatura politica. L'analisi del peccato di Adamo come strumento di comprensione dei fenomeni politici è comune tra gli autori medievali e svolge la funzione di modello di interpretazione dei limiti e delle possibilità della convivenza politica e sociale. Egidio utilizza quel tema in un senso fortemente innovativo, ponendo una relazione tra generazione, peccato e perdita del possesso da un lato, e rigenerazione, sacramento, riassunzione del diritto a possedere e dominare, fondando in questo modo una vera e propria teoria dello Stato. Sulla dottrina del peccato di Egidio si veda R. MARTORELLI VICO, *La dottrina della giustizia originale e del peccato originale nel trattato De peccato originali di Egidio Romano*, cit.; sul valore politico delle analisi medievali su Adamo si veda innanzitutto B. TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, cit. e per alcune considerazioni sulla loro funzione di modello G. BRIGUGLIA, *«Si stetissent primi parentes». Elementi di un modello politico tra filosofia ed esegesi*, cit.

l'eredità del castello, non solamente per il peccato del padre, ma anche per un peccato proprio: se, dopo che l'eredità è arrivata al figlio, questi peccherà contro il re, giustamente sarà privato del castello.

Così, per quanto ci interessa, si dice che siamo privati giustamente dell'eredità eterna o per il peccato di Adamo, che viene definito «peccato originale», essendo un peccato che contraiamo dalla nostra origine, o per un peccato proprio, che viene definito «attuale», essendo un peccato che commettiamo con un atto e con una nostra opera. Dio infatti aveva dato ad Adamo un dono soprannaturale, che si definiva «giustizia originale», per mezzo della quale Adamo era soggetto a Dio mentre tutte le cose inferiori erano soggette ad Adamo. Questo dono non era stato dato ad Adamo come persona singola, ma come capo di tutta la sua discendenza. Per questo motivo tale dono era definito giustizia originale, in quanto, se non avesse peccato, lo avrebbe trasmesso per nascita a tutti i suoi posteri, così che tutti sarebbero nati sottomessi a Dio e dotati di questa giustizia. Ma quando Adamo ha peccato e con il peccato si è allontanato da Dio, ha giustamente perso questo tipo di dono. Per questo non ha potuto trasmetterlo ai posteri, perché avendolo perso non l'aveva più. Nessuno dà ciò che non ha, dunque Adamo non diede tale dono ai propri figli, perché non lo aveva più. Anche noi tutti siamo figli di Adamo e, se Adamo non avesse peccato, saremmo nati con la giustizia originale e sottomessi a Dio, mentre invece, per il peccato di Adamo, nasciamo senza tale giustizia e lontani da Dio. Per questo l'Apostolo dice[71] che nasciamo per natura figli dell'ira e indegni dell'eredità eterna. Infatti, anche se non nasciamo degni di una pena sensibile, in quanto per il peccato originale non è dovuta a noi una pena sensibile, nasciamo tuttavia degni della pena della dannazione, poiché nasciamo degni di essere privati della vita eterna. A causa del peccato originale nasciamo dunque per natura figli dell'ira, non sottomessi a Dio ma da lui lontani, perché siamo tutti concepiti nelle iniquità e nasciamo nel peccato, e per conseguenza indegni dell'eredità eterna[72].

In un secondo modo siamo indegni dell'eredità eterna, cioè a causa del peccato attuale, in quanto, peccando mortalmente, ci allontaniamo dal nostro Dio e le nostre iniquità ci dividono dal nostro Dio;

[71] *Ef* 2,3.
[72] Egidio in questo modo associa la natura e la generazione alla perdita.

dal momento che peccando in questo modo non siamo sottomessi a Dio, ne consegue che non siamo degni di Dio, né dell'eredità divina.

In due modi quindi, come si è chiarito, non siamo sottomessi a Dio e siamo indegni dell'eredità eterna: per il peccato originale e anche per quello attuale; e come in due modi non siamo sottomessi a Dio e siamo indegni dell'eredità eterna, così pure in due modi siamo indegni dell'eredità paterna, di qualunque possesso e di qualunque dominio, per cui non siamo degni di esercitare un dominio sulle cose temporali se non siamo sottomessi a Dio. Se un uomo d'armi infatti non volesse rimanere sottomesso al re, giustamente perderebbe e ingiustamente possiederebbe tutto ciò che ha dal re. Noi abbiamo tutto da Dio, secondo quanto dice l'Apostolo: «Che cosa hai che tu non abbia ricevuto?»[73]; infatti Dio è ricco in se stesso, mentre noi siamo ricchi per quanto riceviamo da Dio e per le cose che Dio stesso ci dà. Per questo chi non è sottomesso a Dio, perde giustamente e ingiustamente possiede tutto ciò che ha da Dio. Se sono re regnano per Dio e da Dio ricevono ciò su cui regnano; se sono principi governano attraverso Dio e da Dio ricevono ciò su cui governano, secondo quel passo del libro della *Sapienza*[74]: «Per me i re regnano e i principi governano»; se sono infine possessori di altro tipo, tutto hanno da Dio. Anzi noi stessi non siamo nostri, ma siamo di Dio stesso[75], perché del Signore sono «la terra e quanto contiene, tutto il mondo e quanti abitano in esso»[76]. Chi dunque non è sottomesso a Dio, giustamente perde e ingiustamente possiede tutto ciò che riceve da Lui. Non dicano i re: dominiamo giustamente; non dicano i principi: governiamo giustamente; non dicano i fedeli: giustamente possediamo qualcosa; quanti non sono sottomessi a Dio, nulla possiedono con giustizia.

[73] *1 Cor* 4,7.

[74] Propriamente *Pro* 8,15-16.

[75] Il problema del possesso della propria persona è uno dei punti di maggiore originalità di Egidio anche rispetto a Giovanni di Parigi. La lontananza delle due prospettive, soprattutto rispetto al tema della proprietà, si radica proprio su queste considerazioni. In Giovanni né il re, né il papa possono accedere ai beni dei sudditi in forma piena, dal momento che ai beni vengono incorporati il lavoro e l'operosità delle persone che li hanno prodotti e dunque diventano loro propri, in Egidio la proprietà del proprio corpo è ingiusta, se rimane sul piano naturale, e va resa legittima per l'intervento dei poteri sacramentali affidati alla Chiesa.

[76] *Sal* 24,1.

Ma forse dirai con l'Apostolo: «Non c'è potere se non da Dio»[77]; e con l'apostolo Pietro: «Siate sottomessi ai padroni con ogni rispetto, non solo a quelli buoni e modesti, ma anche a quelli severi»[78]. Dobbiamo dunque essere sottomessi anche ai signori malvagi e non sarebbe così se non avessero il loro potere da Dio e se questo potere non fosse giusto. Anche Agostino infatti, nel libro III del *De Trinitate*, capitolo 8[79], sostiene che gli iniqui hanno una volontà ingiusta, ma non ricevono una potenza che non sia giusta. Dunque gli iniqui hanno giustamente il potere che hanno, pur non avendo una volontà giusta.

Ma di ciò tratteremo più a fondo nei prossimi capitoli e dimostreremo che tutte queste cose non sono contrarie al nostro intento.

In questo capitolo si è detto che chi non è sottomesso a Dio, perde giustamente e ingiustamente possiede tutto ciò che riceve da Dio. Infatti quanto più il re eterno è lontano dal re temporale, tanto più è chiaro che chi non è sottomesso a Dio è più degno di perdere e possiede più ingiustamente quanto ha da Dio, di quanti devono giustamente perdere tutto ciò che ricevono dal re, non essendo soggetti a lui. Se il crimine di lesa maestà ti rende degno della morte e indegno della vita e di ogni tuo possesso, dal momento che la maestà per antonomasia è riservata a Dio, chi non è sottomesso a Dio è indegno di se stesso e di ogni suo possesso. Poiché per il peccato originale nasciamo non sottomessi a Dio e per il peccato attuale ci rendiamo non sottomessi a Lui, per entrambi i peccati siamo degni di perdere e indegnamente possediamo tutto ciò che abbiamo da Dio, cosicché diciamo, secondo l'opinione dei santi, che il peccatore non è degno del pane di cui si nutre. E se a un indegno possessore si toglie il suo possesso e a un indegno detentore del dominio si toglie il dominio, nulla potrà essere giudicato più degno e più giusto. Perciò se per il peccato originale uno nasce non sottomesso a Dio e per il peccato attuale mortale diviene non sottomesso, ne consegue che il peccato, sia quello originale sia quello attuale, ti rende indegno possessore di tutte le tue cose.

Dunque per mezzo del sacramento del battesimo, che è il diretto rimedio contro il peccato originale, e per mezzo del sacramento della penitenza, che è il rimedio contro il peccato attuale, sarai reso un

[77] *Rm* 13,1.
[78] *1 Pt* 2,8.
[79] AGOSTINO, *De Trinitate*, III, 8, 13.

degno detentore del potere, un degno principe e possessore di beni. Ma poiché questi sacramenti vengono amministrati solo nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, poiché nessuno può ricevere il battesimo se non vuole sottomettersi alla Chiesa ed essere figlio della Chiesa, in quanto la Chiesa è cattolica, cioè universale, e senza la Chiesa non vi può essere salvezza, poiché nessuno può ricevere il sacramento della penitenza se non sotto la Chiesa e per mezzo della Chiesa, secondo le parole dette dal Signore a Pietro «tutto ciò che avrai legato»[80] ecc., allora nessuno diviene degno detentore del potere, degno principe o degno possessore di beni, se non sotto la Chiesa e per mezzo della Chiesa.

Vedi dunque chiaramente che i re sono degni possessori dei regni, i prìncipi dei principati e gli altri fedeli dei loro possessi più tramite la loro madre Chiesa, per mezzo della quale sono rigenerati spiritualmente, che per i loro padri e per l'eredità paterna; da quei padri carnali e per mezzo di quei padri nascono nel peccato originale, non sottomessi a Dio, ma piuttosto a Lui avversi. Quando dunque chiedi a un principe: «Da dove ti viene il tuo principato?», e a un altro fedele: «Da dove ti viene la tua eredità?», il principe risponde che gli viene dal suo progenitore e da suo padre e dice che per diritto ereditario succede nell'eredità del padre. E come il principe risponde a proposito del suo principato, ogni fedele risponde la stessa cosa a proposito della propria eredità. Ma se un principe o un fedele dicono di ricevere un'eredità, sia essa un principato o un'altra eredità, dal proprio padre, dal quale è stato generato carnalmente, a maggior ragione devono dire di ricevere principato ed eredità dalla madre Chiesa, per mezzo della quale sono rigenerati spiritualmente e assolti tramite i sacramenti. Generato e assolto in questo modo comincia a essere degno della propria eredità e del proprio possesso, colui che prima ne era indegno, e colui che prima giustamente poteva essere privato di quelle cose, solo da allora comincia a possedere giustamente.

Così pure vediamo nelle realtà naturali che, se la materia diviene non più adatta alla propria forma, si spoglia di quella forma alla quale non è adatta, perché non è più adeguata; allora la materia viene rivestita di una forma che è adatta ad accogliere e alla quale è adeguata. Ad esempio, se un corpo si ammala per un'infermità e non ha più la

[80] *Mt* 16,19.

disposizione a compiere le azioni di un vivo, perde la forma del vivo, senza la quale si dice morto. In tutte le realtà naturali infatti la materia rimane sotto una forma fino a che è adatta a quella forma e può compiere le opere specifiche di quella forma. Dal momento che se non ha la disposizione adatta non può compiere le opere specifiche di quella forma, è allora cosa degna che venga privata di quel tipo di forma[81].

Così accade anche a proposito della nostra questione: sei giusto possessore della tua eredità quando puoi degnamente possederla e rimani giusto possessore fino a che sei nelle condizioni di possederla degnamente; se invece sei o sei reso indegno, allora è cosa degna e giusta che tu ne sia privato. In quanto nato nel peccato originale e generato carnalmente sei indegno, mentre rigenerato spiritualmente divieni degno. Per questo si dice che devi considerare tale eredità proveniente più dalla Chiesa, che ti rigenera e ti rende degno, che dal tuo padre carnale, che ti genera indegno. Ancora: se sciolto dal peccato originale e rigenerato spiritualmente, quando giungi all'età in cui cominci ad avere l'uso della ragione agisci contro Dio e pecchi mortalmente, è cosa degna che tu sia privato di ogni tuo dominio e che ti venga sottratto ogni tuo possesso, perché peccando in tal modo ti allontani e ti sottrai a Dio tuo Signore. Non hai voluto servire Dio e allora è cosa degna che nulla sia al tuo servizio o ti sia sottomesso. Dal momento che ogni tua eredità ti è data perché tu serva Dio, è cosa degna che tu venga privato di ogni tua eredità se ti sei allontanato dal Signore Dio tuo. Come sei stato sciolto dal peccato originale tramite il battesimo e in tal modo sei stato fatto degno dell'eredità eterna e anche di quella pater-

[81] Egidio qui traccia un'analogia molto suggestiva tra i rapporti fra materia e forma nel composto e i rapporti tra generazione naturale, che sembra fungere da materia del potere, e rigenerazione spirituale, che sembra fungere da forma del potere. L'esempio di Egidio è anche un'allusione ai dibattiti accademici, di cui era stato uno dei protagonisti, sulla pluralità delle forme nei composti e soprattutto sulla differenza tra corpo vivo e corpo morto, che presupponevano anche un problema di predicazione (cioè di predicazione equivoca per il termine «corpo»). Questi ultimi temi sorgevano soprattutto a proposito della questione del corpo di Cristo, sia rispetto alla formula di consacrazione eucaristica, sia rispetto alla natura del corpo di Cristo nel triduo, cioè dopo la morte e prima della resurrezione e rappresentavano un vero banco di prova per la scienza e le concettualizzazioni aristoteliche. Egidio mostra qui ancora una volta di voler interpretare i fenomeni del «dominium» utilizzando tutti gli strumenti che la ricerca accademica gli forniva.

na, così per mezzo del sacramento della penitenza sarai assolto dal peccato mortale. Quindi ogni volta che ti penti dei tuoi peccati e ne sei assolto per mezzo della penitenza, visto che ciò accade solo per mezzo della Chiesa e grazie alla Chiesa, allora devi riconoscere che tutti i tuoi beni provengono dalla Chiesa e per mezzo della Chiesa, in quanto ogni volta è per suo mezzo che sei reso degno in primo luogo dell'eredità eterna e poi di quella paterna e di qualunque altro possesso proveniente dal padre o da qualunque altra origine.

È ben detto dunque quanto si diceva nel titolo del capitolo, cioè che nessuno è degno dell'eredità paterna, né di qualunque altro possesso e principato o dominio, se non è servo e figlio della Chiesa, e se per mezzo della Chiesa non è reso degno dell'eredità eterna. Infatti quanto si legge nel capitolo 6 (33) del *Vangelo secondo Matteo* contiene questa chiara verità: «Ricercate in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta». Se infatti non cerchi in primo luogo il regno di Dio e non sei sottomesso a Dio, non sei degno che queste cose ti siano date in aggiunta; anzi, come dice Crisostomo commentando questo passo: «La terra è maledetta per i peccati degli uomini, come dice il passo: "Maledetta è la terra nella tua opera" (*Gn* 3,17)»[82]. È dunque maledetta la terra nelle opere del peccatore, in quanto egli non è degno che la terra sia al suo servizio; e se non è degno che sia al suo servizio la terra, che è il più vile degli elementi, non è degno che sia al suo servizio qualunque altra cosa.

Anzi, chi sdegnò di servire il Signore di tutte le cose è degno di essere privato di tutto. Non sono dunque degni dell'eredità paterna né di altre cose quanti non sono servi di Dio. E poiché non possiamo divenire servi di Dio se non siamo assolti per mezzo dei sacramenti della Chiesa, dobbiamo riconoscere che riceviamo tutto ciò che abbiamo dalla Chiesa e per mezzo della Chiesa; per mezzo dei suoi sacramenti, che sono vasi di grazia, riceviamo la grazia divina e diveniamo figli ed eredi di Dio.

Si tenga presente tuttavia che abbiamo detto che il battesimo è rimedio contro il peccato originale, perché è il rimedio diretto per questo peccato. Tuttavia se venisse battezzato un adulto e si accostasse con sincerità al battesimo, nel momento del battesimo verrebbe as-

[82] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia* XVII, PG 53, col. 146.

solto sia dal peccato originale sia da ogni altro peccato mortale compiuto prima del battesimo, perché è empio aspettarsi da Dio un perdono a metà. Il sacramento del battesimo è dunque diretto specificamente contro il peccato originale, ma se il battesimo trova altri peccati insieme a quello originale, li lava tutti insieme.

Si tenga anche presente che abbiamo detto che per il battesimo conferito per mezzo della Chiesa e nella forma prevista dalla Chiesa si viene sciolti dal peccato originale, mentre per il sacramento della penitenza si è assolti dal peccato mortale commesso da battezzati dopo il battesimo. Questo non è di ostacolo al fatto che i peccati si rimettono solo nella contrizione, perché nessuno è veramente contrito se non giunge al sacramento della penitenza con intenzione, cioè con volontà e con proposito, cioè se non si propone di confessarsi. Inoltre se vuole davvero essere assolto è tenuto a confessarsi, a luogo e tempo opportuni, perché altrimenti la sua volontà sarebbe ritenuta falsa e Dio giudica falsa quella volontà che, a luogo e tempo opportuni, non ha cura di realizzare le proprie intenzioni. Se dunque dici di essere pentito e di esserti riproposto di confessarti, se non realizzerai il tuo proposito quando sarai nel luogo e nel momento opportuno, Dio lo giudicherà un falso proposito. Devi dunque riconoscere che è dalla Chiesa, cui spetta di dare il sacramento della penitenza e gli altri sacramenti, che sei reso figlio e servo di Dio, servendo il quale sei degno di tenere le tue cose al tuo servizio.

II.11. Gli infedeli sono indegni di qualunque forma di possesso, dominio e potere

A molti sembra forse che i fedeli siano in una condizione peggiore degli infedeli, perché pagano censi e tributi alla Chiesa e perché devono essere sottomessi a essa, loro e tutto ciò che hanno. Diremo dunque che gli infedeli sono servi di Belial, mentre i fedeli, in quanto sottomessi alla Chiesa, sono servi di Cristo[83]: gli infedeli sono le tenebre ma i fedeli, in quanto servono la Chiesa, sono la luce nel Signore, secondo quanto si legge nella *Lettera agli Efesini*, capitolo 5 (8): «Eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore». Ma poiché secondo la sentenza dell'Apostolo non si può paragonare Cristo a Belial, né la luce alle tenebre, allora non si potrà paragonare il fedele all'infedele. Inoltre noi ci daremo pensiero, staremo in guardia e rivolgeremo diligentemente l'attenzione perché la luce che è in noi non si volga in tenebra. Se dunque sei sottomesso alla Chiesa e ti sei convertito a Dio bada di non divenire tenebra ribellandoti alla Chiesa e allontanandoti di conseguenza da Dio.

Ricordiamo quello che è stato detto, ossia quanto sia lodevole questo stato di servitù grazie al quale siamo sottratti al potere del diavolo, quanto sia utile, poiché grazie a esso riceviamo cento volte tanto e possiamo avere la vita eterna, ricordiamo quanto sia nobile, poiché grazie a esso non serviamo l'uomo ma Dio. Chi ci governa così infatti non lo fa come un uomo mortale, ma piuttosto in nome del Dio eterno e immortale. Ma per non fare discorsi più vasti di quanto richieda l'argomento vogliamo ritornare al tema del possesso, del dominio e del potere degli infedeli per mostrare che gli infedeli non possono avere alcun possesso, dominio o potere con verità e giustizia, ma solo con l'usurpazione e l'ingiustizia. Infatti, anche se Dio per-

[83] Belial come sinonimo di Anticristo in *2 Cor* 6,15-16.

mette giustamente che gli infedeli governino e abbiano potenza e possessi, essi stessi tuttavia, abusando del potere e non riconoscendo Dio come loro Creatore, ma piuttosto tramutando la verità di Dio in menzogna e offrendo per questo sacrifici ai demoni, governano e hanno potere e possessi ingiustamente[84].

Vogliamo dimostrare attraverso tre vie quale sia il dominio degli infedeli, quale il loro possesso, il motivo per cui non governano e non possiedono beni con verità e giustizia. La prima via si chiarisce proprio a partire dalla considerazione che Dio ha loro concesso i possessi, la seconda riflettendo su coloro che hanno i possessi, la terza sui possessi stessi.

La prima via risulta chiara in questi termini. Riceviamo infatti da Dio tutto ciò che abbiamo: egli è ricco per se stesso mentre noi lo siamo grazie a ciò che Egli ci offre e ci dà come prestito. Per questo quando offriamo qualcosa a Dio gli diamo ciò che dalla sua mano abbiamo ricevuto, secondo le parole di Davide, nel primo libro dei *Paralipomeni* (*Cronache*): «Tutto proviene da te. Noi dopo averlo ricevuto dalla tua mano, te l'abbiamo ridato»[85]. Noi infatti siamo opera di Dio e le cose che possediamo le riceviamo da Lui. Così il servo che riceve tutto ciò che ha dal suo padrone e non vuole sottomettersi e nemmeno essergli sottoposto, lo possiede ingiustamente. Dal momento che qualunque infedele è avverso a Dio e non gli è gradito, visto che non è possibile essere graditi a Dio senza fede, come leggiamo nel capitolo 9 (6) della *Lettera agli Ebrei*, ne consegue che ogni infedele possiede ingiustamente tutto ciò che ha da Dio. Dunque quanto più riceviamo queste cose da Dio, tanto più saremmo ingiusti possessori se non lo servissimo.

La seconda via, che giunge alla stessa conclusione, si delinea considerando coloro che hanno i possessi. Infatti, come dicevamo, chi possiede deve essere tributario della Chiesa per tutto se stesso e per tutto ciò che ha. Per questo motivo, come dicevamo, oltre alle decime vengono fatte offerte alla Chiesa come riconoscimento del nostro stato di servitù, per riconoscerci come servi della Chiesa e sottomessi ad

[84] Le considerazioni di Egidio sono consequenziali all'idea che solo la Chiesa possa legittimare il possesso di se stessi, delle proprie cose e il governo sugli uomini. In Tommaso d'Aquino, ad esempio, rispetto agli infedeli, la tesi è molto diversa, cfr. *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. X, a. 10.

[85] *Cr* 29,14.

essa in tutto ciò che abbiamo. Possiamo dedurre la medesima conclusione in un altro modo. Colui che deve pagare, di diritto, un tributo a qualcuno per sé e per i propri averi, se non paga il tributo possiede ingiustamente ciò che ha. Tuttavia possiamo arrivare a questa medesima conclusione in altro modo. Infatti chi detiene un qualche possesso in modo diverso da come dovrebbe o non dà al suo superiore ciò che gli deve, detiene quel possesso ingiustamente, soprattutto se il superiore ha un diritto che non può venir meno in nessun lasso di tempo. Dunque a prescindere dal tipo di bene per cui uno deve riconoscersi servo del suo superiore, sarà considerato possessore e detentore ingiusto di quel bene se non lo fa e non gli dà ciò che gli deve. D'altra parte ciascuno deve un tributo a Dio sia per se stesso, poiché è servo di Dio, sia rispetto ad ogni bene, perché ogni cosa la riceve da Dio.

Perciò come accennavamo sopra, oltre alle decime che rappresentano la tassa dei nostri possessi, dobbiamo offrire le offerte come tributi perché siamo tributari e censuari dello stesso Dio, e di conseguenza della Chiesa, perché non possiamo riconciliarci con Dio se non attraverso la Chiesa e sotto di essa. Diciamo inoltre che per noi stessi e tutti i nostri beni dobbiamo riconoscere offerte a Dio e alla Chiesa, in modo da offrire prima noi stessi, sottomettendoci e mostrandoci devoti alla Chiesa, e poi i nostri beni, poiché non produce alcun giovamento offrire i nostri beni se non offriamo prima noi stessi. Per questo si dice nel capitolo 4 (5) della *Genesi* che Dio non prestò attenzione a Caino e ai suoi doni. Lo spiega il Maestro nelle *Storie*[86], quando dice che Caino non fece rettamente le offerte, né ripartì i suoi doni in modo giusto. Non aveva infatti offerto se stesso, che era il dono migliore, non aveva fatto offerte a Dio, ma al diavolo, non aveva ripartito i suoi beni in modo equo, poiché riservava per sé i migliori e dava a Dio i peggiori. Dal momento che era un contadino offriva infatti a Dio le spighe schiacciate e danneggiate, come per esempio quelle che si trovavano lungo la strada, mentre teneva per sé le spighe buone che rimanevano. Dobbiamo dunque essere tributari della Chiesa con una giusta offerta, ossia offrendo noi stessi per prima cosa, mostrandoci devoti e sottomessi alla Chiesa, e in più con una giusta ripartizione, scegliendo ciò che diamo a Dio e tributiamo alla Chiesa, in modo da non offrire le cose peggiori ma le migliori.

[86] PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, c. XXVI, coll. 1076-1077.

Ritorniamo dunque al nostro proposito e diciamo che, poiché non possiamo avere dei possessi giustamente e senza peccato se non siamo tributari della Chiesa, allora gli infedeli e anche i fedeli che peccano contro la Chiesa non possiedono se stessi giustamente e non dispongono debitamente delle loro ricchezze. Per questo Agostino nel libro VI delle *Confessioni* dice che gli uomini malvagi non possiedono neppure se stessi.

La terza via parte dalla considerazione degli stessi possessi, dai quali dobbiamo trarre i censi e le decime per la Chiesa. Perciò gli infedeli, o anche i fedeli che peccano contro la Chiesa e coloro che non danno alla Chiesa ciò che le devono e non la riconoscono cattolica e signora universale, devono considerarsi indebiti possessori di tutto ciò che hanno, tanto delle loro persone, quanto delle ricchezze, dei domini e dei poteri.

Ma ti chiederai: da dove la Chiesa trae ciò che la rende cattolica e signora piena e universale? Dai sacramenti, che sono pieni e universali: pieni poiché sono vasi pieni di grazia, universali perché, senza di essi, nessuno può conseguire la salvezza. Ciò deriva soprattutto dal sacramento del battesimo, che è la porta di tutti i sacramenti, secondo il versetto del *Salmo*: «E dominerà da mare a mare, dal fiume fino ai confini della Terra»[87]. Con queste parole viene indicata in primo luogo la dominazione della Chiesa universale, secondariamente la causa e la ragione di tale universalità. Senza dubbio la dominazione universale della Chiesa viene descritta quando si dice «dominerà da mare – cioè da un qualsiasi confine della terra – a mare», fino a qualsiasi altro confine, come commenta la *Glossa*[88]. Infatti tutta la terra è circondata dai mari, dunque dominare da mare a mare significa dominare su tutta la terra o fino ai confini ultimi della terra, essendo i mari i confini della terra. E si dice correttamente che la dominazione universale della Chiesa è descritta dalle parole «e dominerà da mare a mare». Ma la ragione e la causa di tale dominio universale viene indicata quando si aggiunge «dal fiume fino ai confini della Terra», quasi dicesse che questa è la causa per cui la Chiesa domina da mare a mare, poiché domina dal fiume, cioè il Giordano, come commenta la *Glossa*[89], dove fu

[87] *Sal* 72,8.
[88] *Glossa ordinaria lib. Psal.*, *Ps. LXXI*, 8, PL 113, col. 954.
[89] *Ibid.*

battezzato Cristo, fino ai confini della Terra. Dal fiume dunque, cioè dal battesimo, che è la porta di tutti i sacramenti, la Chiesa trae ciò per cui domina da mare a mare, ossia fino ai confini della Terra. Infatti, poiché nessuno può conseguire la salvezza senza il battesimo, se non è battezzato è figlio dell'ira e opposto a Dio.

Ma come si è detto e ripetuto, chi non è sottomesso a Dio e non è degno di Lui nel suo possesso, non ha nulla che gli sia sottoposto e il suo possesso è nullo. Dunque tutti gli uomini e tutti i possessi sono sotto il dominio della Chiesa dal momento che la Chiesa stessa è signora della terra e di tutti coloro che la abitano. Se dunque attraverso il battesimo gli abitanti della terra sono sottratti al potere del diavolo, ne consegue che essi devono esseri servi della Chiesa, perché grazie ad essa sono stati liberati dal potere del diavolo. Ancora, dal momento che sono i battezzati dalla Chiesa a divenire giusti proprietari dei loro averi, allora chi non era battezzato e non era sottomesso a Dio, era ingiustamente proprietario. Ne consegue che riconosciamo che tutti i nostri possessi e i nostri beni temporali provengono dalla Chiesa, dalla quale siamo battezzati e rigenerati nello spirito e liberati con gli altri sacramenti diveniamo giusti e corretti possessori dei nostri beni.

Ma dirai che le autorità del *Salterio* che abbiamo allegato sono state interpretate in modo non corretto: infatti quando si dice «dominerà da mare a mare», sostieni che ciò non è da riferire alla Chiesa, ma a Cristo e che nel *Salterio* si legge inoltre «del Signore è la terra e tutti quelli che la abitano», e che ciò è detto in riferimento a Dio e non alla Chiesa. Ma tali obiezioni sono inefficaci. Infatti non è incongruo pensare di essere debitori di qualcuno in varie maniere e di dover essere soggetti a un signore in molti modi.

Tra i vari modi in cui dobbiamo essere servi di Cristo ed Egli deve dominare da un mare all'altro, cioè su tutta la terra, Davide descrive il modo per cui Cristo domina dal fiume, ossia dal Giordano dove fu battezzato, fino ai confini dell'universo. Infatti Cristo, battezzato nel Giordano, grazie al contatto della sua purissima carne ha conferito alle acque una forza rigenerativa, in modo da consentire da allora alle acque di purificare l'anima di una persona avendone toccato il corpo. Dal momento che le acque non possono esercitare questa forza e questa virtù se non attraverso il battesimo impartito secondo il rito della Chiesa, se Cristo, conferendo tale virtù alle acque, è chiama-

to Signore dell'universo, allora la Chiesa, che conferisce il battesimo e il rito con cui il battesimo è amministrato – poiché le acque non possono esercitare tale virtù se non attraverso il battesimo con il fine di lavare le anime e rigenerare così gli uomini – che ha appunto il compito di dare il battesimo nella forma stabilita, riceve il dominio dal fiume, cioè dal battesimo, fino ai confini dell'universo. Per questo la Chiesa è detta cattolica e Signora universale e per conseguenza tutto l'universo e tutti quelli che lo abitano le appartengono. La Chiesa ha ricevuto da Cristo la forma di questo battesimo, perché è Cristo che le dà il dominio.

II.12. La Chiesa ha un dominio superiore su tutti i beni temporali, mentre gli altri possono avere solo un dominio inferiore

A molti forse sembrerà che in quest'opera l'ampiezza del discorso non sia proporzionata all'esigenza del tema, ma che ci siano piuttosto più discorsi di quanti ne richieda l'argomento, perché sembra ripetersi più volte un unico e medesimo discorso. Ma come hanno notato i sapienti, il fine impone una necessità a ciò che esiste per quel fine[90], perché se il fine della sega è segare gli oggetti duri, è necessario che sia di ferro e dentata, perché altrimenti non sarebbe adatta a segare quegli oggetti. Il fine di quest'opera è di istruire tutti i fedeli, o meglio tutto il popolo cristiano, perché è utile a tutto il popolo conoscere il potere della Chiesa per non essere ignorati dal Signore nel giorno del giudizio a motivo di un'ignoranza tanto pericolosa. Ma in tutto il popolo molti hanno un intelletto ottuso e grossolano e poiché costoro sono come bambini in Cristo, non deve essere dato loro del cibo ma piuttosto, come dice l'Apostolo, del latte[91]. Costoro sono come bambini piccoli, non hanno denti e non possono spezzare oggetti duri, né mangiare cibi solidi. I loro maestri devono essere come nutrici che masticano il cibo prima di darlo al figlio. Così costoro non possono comprendere una dottrina se non già «masticata». Tuttavia non sono da disprezzare per questo, perché anche gli angeli di grado inferiore hanno bisogno di una dottrina «masticata», e anche Dionigi nel libro *De angelica hierarchia* parlando metaforicamente prova che «gli angeli superiori hanno i denti perché spezzano e dividono le specie e i concetti che, se rimanessero integri, gli angeli di grado inferiore non potrebbero capire, mentre capiscono quelli divisi e quasi «mastica-

[90] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 9.
[91] *1 Cor* 3,2.

ti»[92]. Per riferire questi passi al nostro intento, diciamo che non tutti sono così acuti e sottili da poter entrare, con i principi esposti, nella comprensione di questi argomenti e da penetrare in essi al punto da poterne dedurre tutte le conclusioni. Infatti è proprio degli intelletti acuti andare a fondo, penetrare e analizzare, cosa che quelli grossolani non possono fare. Perciò quando da un principio possono essere dedotte molte conclusioni, dobbiamo ripetere questo principio al popolo, che è un ascoltatore grossolano, come viene detto nei libri della *Retorica*[93], tante volte quante servono a trarre da esso nuove conclusioni. Anzi non invano devono essere ripetuti gli stessi princìpi, non solo per arrivare a una nuova conclusione, ma anche per arrivare a una deduzione più chiara. Visto che non ripetiamo mai questi princìpi più volte se non per arrivare a una nuova conclusione o per esporre una deduzione più adatta, così facendo crediamo di avere evitato in quest'opera l'operazione inutile di ripetere un unico e stesso argomento. Infatti va considerato che chi cerca di dare ordine agli argomenti in un modo nuovo, per chiarire lo stesso argomento o altri, dice sempre cose nuove.

Dopo aver accennato questo a nostra giustificazione, vogliamo svolgere ciò che è contenuto nel titolo del capitolo. Infatti per le cose già dette possiamo stabilire a sufficienza che la Chiesa ha un dominio superiore sulle cose temporali mentre gli altri ne hanno uno di tipo inferiore, perché in molti capitoli abbiamo provato che il potere terreno deve essere sottoposto a quello ecclesiastico ed è stato mostrato che inoltre la Chiesa ha un dominio universale sulle cose temporali, mentre gli altri ne hanno uno particolare. Dunque, poiché le cose

[92] DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, XV, PG 3. Egidio svolge il suo paragone a partire da *1 Cor* 3,2 – in cui Paolo dichiara metaforicamente che il cibo solido non è per tutti i fedeli, ma solo per gli adulti nella fede, mentre a chi è ancora bambino in Cristo va dato il latte – e con un riferimento a Dionigi e al rapporto tra i gradi angelici. Tuttavia sembra anche esserci un riferimento implicito alle metafore della conoscenza della tradizione monastica, incardinate sul sapere come attività di meditazione quasi fisica, a partire dal verbo «sapio» che indica tanto il gusto quanto il sapere, fino alla tecnica della «masticatio» e della «ruminatio» delle Scritture e dei testi. Qui Egidio sembra rovesciare la prospettiva di quella tradizione, chi mastica i concetti per renderli fruibili è il «doctor», che sembra potersi identificare con il teologo.

[93] Cfr. ARISTOTELE, *Reth.*, III, 19.

particolari sono sottomesse a quelle universali, sembra essere stato dimostrato a sufficienza che la Chiesa ha un dominio superiore, mentre gli altri ne hanno uno inferiore. Tuttavia vogliamo aggiungere nuovi argomenti a questa conclusione o vogliamo dedurre in modo nuovo le cose già ricavate altrimenti, in modo che il nostro proposito risplenda più chiaramente.

Proveremo l'argomento per quattro vie: la prima è relativa al giudizio ecclesiastico o giurisdizione; la seconda è relativa alla generale facoltà della Chiesa di sciogliere e legare, perché chi è «legato» viene privato della comunione dei fedeli; anche la terza è relativa allo stesso modo di intendere il legare, perché chi è così punito viene privato della comunione dei sacramenti; la quarta è relativa al legare, perché chi è così punito è privato della comunione dei beni eterni.

In primo luogo si deve sapere che un conto è avere qualcosa grazie alla propria funzione, un altro avere qualcosa grazie alla perfezione personale. Infatti molti di quelli che sanno cantare non hanno la funzione di cantori in nessuna chiesa e così molti di quelli che hanno un'ottima conoscenza del diritto non sono giudici in nessuna causa. Coloro che hanno una perfezione personale per compiere qualcosa non hanno con ciò stesso una giurisdizione o un'autorità per compierla, ma hanno solamente una certa idoneità perché venga loro affidato un certo incarico. Invece se a uno viene affidata una carica e si trova in una posizione di comando, costui possiede una giurisdizione o un'autorità che deriva dal suo stato e dall'incarico assegnatogli, anche nel caso in cui non abbia avuto la perfezione personale richiesta dall'incarico affidatogli.

Come abbiamo detto sopra e come abbiamo più volte ripetuto, il fatto che il sommo pontefice sia l'uomo spirituale che giudica ogni cosa e non è giudicato da nessuno è da intendere in connessione con l'incarico affidatogli e con quanto esige il suo stato. Egli infatti si trova in uno stato tanto elevato, ed è collocato al vertice della Chiesa, da giudicare ogni cosa e non essere giudicato da nessuno. Il suo giudizio dunque non sarà soltanto di tipo speculativo, ma autoritativo e giurisdizionale. Infatti gli esperti di diritto, se viene loro richiesto un consiglio nel decidere riguardo a una causa, forniscono un giudizio di tipo speculativo o consultivo; ma decidere riguardo alle cause e avere su di esse autorità e giurisdizione è proprio dei giudici in quanto tali. Così, se il sommo pontefice giudica ogni cosa e il suo giudizio non deriva solo

dalla perfezione personale, come fosse esclusivamente speculativo, ma è anche giurisdizionale e dotato di autorità, come richiede la sua carica ed esige il suo stato, ne consegue che per giudicare ogni cosa in questo modo egli possiede autorità e giurisdizione su ogni cosa. Ma chi dice «ogni cosa» non esclude nulla: infatti, come dicevamo, sono suoi il mondo e tutti coloro che lo abitano. Non potrebbe giudicarli se non avesse giurisdizione su tutti, dal momento che possiede giurisdizione e autorità su tutti i possessori e sui possessi, visto che gli uni e gli altri appartengono alla totalità delle cose. Diciamo dunque che colui che è spirituale in questo senso, se è un uomo avrà giurisdizione su tutti gli uomini e su tutte le cose sottomesse agli uomini. Infatti non potrebbe comprendersi il motivo per cui un uomo, in virtù del suo essere spirituale, avrebbe giurisdizione su cose più spirituali di lui, perché questo tipo di giurisdizione e autorità è rivolto alle cose inferiori.

È stato sufficientemente dimostrato che, considerando il giudizio e la giurisdizione della Chiesa, ogni cosa le è sottomessa, dal momento che la giurisdizione concerne le cose inferiori. Così la Chiesa esercita su ogni cosa un dominio superiore mentre gli altri ne esercitano uno inferiore. Risulta pertanto più chiaro ciò che dicevamo nel capitolo X, ossia in qual modo il sommo pontefice, poiché è il medico spirituale, possa giudicare su tutto ciò che concerne la salute delle anime e per questo abbia anche autorità e giurisdizione sulle cose temporali. Infatti un giudizio di questo tipo non è soltanto speculativo, come è chiaro dalle cose trattate, ma è piuttosto giurisdizionale e dotato di autorità. Questo perché è possibile possedere i beni temporali in un modo corretto o in un modo indebito e quindi li si può avere con o senza la salvezza dell'anima: chi deve giudicare riguardo alla salvezza delle anime e su tutte le cose temporali, attraverso il suo giudizio sul giusto possesso delle cose, lo farà in modo che tutte le anime si salvino. Se questo giudizio non è soltanto speculativo, ma come quello del sommo pontefice è dotato di autorità e giurisdizione, ne conseguirà che avrà autorità e giurisdizione su tutte le cose temporali.

La seconda via giunge alla stessa conclusione considerando la generale facoltà della Chiesa di «sciogliere» e «legare». Infatti il Signore non disse a Pietro: «Se legherai questo o quello sulla terra sarà legato nei cieli» (*Mt* 16,19); ma disse in termini universali: «Tutto ciò che legherai sulla terra». Ciò che vogliamo dimostrare con chiarezza è che chiunque sia punito o scomunicato dalla Chiesa non può dire che

qualcosa gli appartenga; o se può dirlo sarà solo per l'indulgenza della Chiesa. Dimostrato ciò, sarà esposto chiaramente che la Chiesa ha un dominio tanto superiore su tutte le cose temporali e su tutti i beni, che non rimarrà nulla di ciò che è suo a chiunque venga da essa punito, se non per l'indulgenza della Chiesa stessa.

Bisogna sapere che in origine il possesso di una certa cosa da parte di uno o di un'altra cosa da parte di un altro non era stabilito dal diritto, in una forma tale che qualcuno potesse dire: «Questo è mio», se non in seguito a una convenzione e a un patto reciproci. Questa convenzione e questo patto erano rivolti soltanto alla spartizione e alla divisione del mondo, affinché i figli di Adamo si appropriassero in questo modo di alcuni possedimenti e possedessero così qualcosa di proprio, dopo avere diviso le terre e dopo avere acconsentito, con la convenzione e il patto, che una cosa fosse di uno e un'altra di un altro. Una volta che gli uomini si furono moltiplicati, fu tuttavia opportuno estendere maggiormente i patti e le convenzioni al di là del problema della divisione delle terre, come era invece accaduto con i figli di Adamo e, dopo il diluvio, con i figli di Noè. Dei tre figli di Noè il Maestro nelle *Storie*[94] dice, secondo una certa interpretazione, che si sparsero per le tre parti della Terra, poiché Sem ottenne l'Asia, Cam l'Africa e Jafet l'Europa. Ma a proposito del modo in cui la divisione fu fatta non viene detto nulla. È sufficiente sapere infatti che nessuno di essi poteva appropriarsi giustamente di una parte della terra se non attraverso un patto e una convenzione stabilita con gli altri. Questa prima appropriazione avvenne dunque secondo i patti e le convenzioni o secondo un assenso sulla divisione delle terre, in quanto i figli di Adamo o di Noè, essendo in accordo o almeno non in contrasto tra loro, si spartirono le terre; uno si appropriò di una parte, un altro di un'altra. Ma poi, come abbiamo detto, una volta moltiplicatisi gli uomini, fu opportuno aumentare questo tipo di convenzioni e patti, in modo che il possesso delle terre e dei campi non avvenisse solo secondo la divisione, come accadde per i figli dello stesso padre, ma per acquisto, per donazione e per scambio o secondo altri modi che si possono far rientrare nell'ambito della convenzione o del consenso degli animi. Senza il consenso degli animi infatti non ci sarebbero né acquisto, né scambio, né donazione.

[94] PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, c. XXXVII, coll. 1087-1088.

Dopo che gli uomini cominciarono a dominare sulla terra e a costituire re, sopraggiunsero le leggi che contenevano anche questo tipo di accordo e ne aggiunsero altri. Le leggi impongono che vengano osservati patti, convenzioni e contratti leciti, i quali consentono di affermare: «Questo è mio, questo è tuo». Le leggi d'altra parte hanno aggiunto altri elementi oltre alle convenzioni, ai contratti e ai patti, che consentono di dire: «Questo è mio». Si contempla per esempio il caso in cui qualcuno abbia per molto tempo posseduto pacificamente qualche bene[95] o si siano verificate altre condizioni previste dalle leggi. Dunque le leggi e i diritti contengono tutto ciò grazie a cui uno può dire: «Questo è mio», perché contengono i contratti leciti, le convenzioni, i patti e gli altri elementi per i quali si può essere giudicati giusti possessori dei beni. Forse da ciò deriva quella massima secondo cui, se si tolgono le leggi, si toglie la possibilità di dire: «Questo è mio, questo è tuo»[96].

Cominciamo dunque dalle fondamenta e diciamo che quando esse vengono distrutte crolla tutto l'edificio, giacché non rimane nulla in quell'edificio che lo renda tale. Il fondamento di tutte le cose di cui stiamo parlando è la reciproca comunicazione[97] degli uomini. Infatti grazie ad essa sono sorte spartizioni, donazioni, scambi e vendite. Per questo anche le leggi sono state fissate, perché, come dimostra il filosofo nell'*Etica*[98], nessuno può fare ingiustizia a se stesso. Se dunque

[95] Il tema della prescrizione, che qui Egidio accenna soltanto, viene usato da Giovanni Quidort come si è visto – ma anche ad esempio dall'anonimo *Rex Pacificus* e dall'*Appello del popolo di Francia*, di Pierre Dubois – per dimostrare che il regno di Francia non dipende dall'impero, in quanto un'eventuale dipendenza sarebbe stata prescritta dopo un lungo periodo di possesso pacifico da parte dei re di Francia.

[96] Il «verbum» a cui si riferisce Egidio è quello di Agostino, inserito nel *Decretum* (VIII, c. 1), con il titolo «Quo iure». Il passo è più volte citato praticamente da tutti i trattatisti politici del periodo della disputa, non solo per l'autorevolezza di Agostino, ma anche per la chiarezza con cui la proprietà viene messa in relazione con il diritto civile.

[97] Il termine «communicacio» indica in questo contesto la comunicazione intesa come partecipazione, «messa in comune» di esperienze e scambio comunicativo, cioè la base della socialità. Qui si è per lo più tradotto con «comunicazione» per non occultare la relazione etimologica, su cui Egidio basa parte della sua argomentazione, con l'altro termine chiave del capitolo, «excommunicacio», scomunica, da Egidio intesa come uscita dalla dimensione sociale, come isolamento contrapposto a partecipazione («ex-communicacio»).

[98] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 6.

gli uomini non comunicassero tra loro in nessun modo, ma ognuno vivesse solo per se stesso, allora le leggi, il cui compito è discernere ciò che giusto e ciò che è ingiusto, non sarebbero in alcun modo necessarie. Se gli uomini non comunicassero tra loro non ci sarebbero spartizioni, vendite e altre cose di questo genere. Dunque se la Chiesa può far sì che uno sia privato della comunicazione degli uomini o dei fedeli, questo comporta che egli sia privato del fondamento su cui si basano tutte queste cose. A chi fosse privato di questo fondamento non saranno utili le spartizioni, le vendite, le donazioni, gli scambi e qualunque legge. Quindi egli non potrà dire che qualcosa è suo, perché le cose viste prima, in base alle quali una qualunque cosa risulta o può risultare essere sua, si fondano sulla comunicazione.

Ma dirai che non per questo colui che è scomunicato e privato della comunicazione con gli altri viene privato anche del suo possesso e questo neppure secondo il diritto che si dice conceda allo scomunicato la possibilità di difendersi, sebbene forse egli non possa agire in giudizio[99]. Ma chi può difendere i suoi beni non sembra privato del diritto di possederli, anzi chi è tale, proprio per il fatto che può difendere i suoi beni, può dire: «Questo è mio», e prima noi affermavamo il contrario, cioè che lo scomunicato non può dire di diritto che qualcosa sia suo.

Si deve sapere dunque che altro è ciò che si attribuisce a una cosa per se stessa, altro è ciò che le si attribuisce grazie alla benignità, all'indulgenza o alla concessione di un potere superiore. Infatti se Dio agisse subito contro chi pecca mortalmente secondo quanto costui merita, allora lo ucciderebbe all'istante o all'istante lo condannerebbe a morte. Infatti troviamo scritto nella *Genesi* (2,17): «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti». Se infatti Dio avesse agito con Adamo secondo il merito di costui, lo avrebbe privato della vita all'istante, perché aveva disprezzato il comando divino. Dio disse ad Adamo che sarebbe morto nel giorno in cui ne avesse mangiato, tuttavia Adamo non morì il giorno in cui ne mangiò.

Questa controversia può essere risolta in molti modi. In un primo modo intendendo: «Quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» come se si dicesse: «Dovrai necessariamente morire». Infatti da quel

[99] *Decret.* II, 1, 7, «Intelleximus», col. 24.

momento Adamo divenne mortale, perché avrebbe dovuto morire necessariamente. Dunque il giorno in cui mangiò egli morì e non morì allo stesso tempo. Morì certamente perché incorse nella necessità di morire, dovendo di necessità pagare il debito con la morte; tuttavia non morì, perché non pagò subito il debito ma visse per molto tempo ancora.

La controversia si risolve in un secondo modo se si considera come riferita a una morte spirituale, cioè al fatto che Adamo sarebbe morto in qualunque giorno avesse mangiato, poiché avrebbe peccato mortalmente e sarebbe morto nell'anima. Il Maestro nelle *Storie* accenna a queste due interpretazioni[100].

Possiamo tuttavia risolvere la controversia in un terzo modo che sarebbe utile al nostro intento, cioè affermando: «Quando tu ne mangiassi, certamente ne moriresti» significa dire: «Sarai degno della morte», perché se Dio avesse rivolto l'attenzione a quanto Adamo meritava, lo avrebbe privato della vita all'istante. Il fatto che Adamo non sia morto subito, né sia stato subito privato della vita, avvenne per benignità di Dio e per sua indulgenza e concessione. Infatti non solo chi compie peccato mortale, ma anche chi dà il suo consenso a chi lo fa è degno di morte, secondo il parere dell'Apostolo. Ma il fatto che non muoia subito dipende dalla benignità di Dio che vuole concedergli un tempo di penitenza. Così anche in riferimento al nostro argomento. Quando uno è scomunicato viene di per sé privato del diritto di possedere tutti i suoi beni, perché come si è detto è privato della comunione dei fedeli e, come si diceva diffusamente in precedenza, ogni diritto che abbiamo sul possesso dei nostri beni, che ci consente di dire: «Questo è mio, questo è tuo», è fondato sulla comunicazione che abbiamo con gli altri. Da qui si originano divisioni delle eredità, donazioni, scambi, vendite, promulgazioni di leggi e altre cose di questo tipo, tutte cose di cui ci si serve per dimostrare che un certo possesso è nostro.

Dunque chi è stato scomunicato, visto che è privato della comunione dei fedeli, è privato di tutti i beni che possiede, in quanto è un fedele e si trova tra i fedeli; e lo sarebbe ancor di più se fosse infedele e vivesse tra gli infedeli, poiché essi sono indegni di ogni possesso e dominio. Ma il fatto che la Chiesa non promulghi immediatamente

[100] PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica*, PL 198, c. XV, col. 1069.

leggi contro gli scomunicati, che sono stati privati di tutti i beni e di tutti i loro possessi e che non permetta agli altri fedeli di impossessarsi dei beni degli scomunicati e di prenderli come se fossero loro, tutto ciò è dovuto all'indulgenza e alla benignità della Chiesa, che non vuole esercitare tutta la sua potenza contro i suoi figli malvagi e degeneri, ma piuttosto vuole risparmiare tutti, dal momento che ogni cosa è sua, esistendo come imitatrice ed emula di Dio Padre Onnipotente che non punisce immediatamente i peccatori con i mali di cui sarebbero degni.

Rispetto dunque a quanto dicevamo, cioè che gli scomunicati secondo i diritti possono difendersi, ma non possono agire in giudizio: se le leggi dicono o non dicono questo, non è questione che riguarda noi. Infatti risulta ancora più chiaro che gli scomunicati, se si considerano per se stessi, non possono di diritto discutere in tribunale e nemmeno difendersi, poiché ciò implica comunicare con gli altri ed essi sono fuori dalla comunione con gli altri. Ma se le leggi sono benevole e permettono loro di difendersi autonomamente o attraverso altri, o consentono loro anche di comunicare con qualche persona o in qualche circostanza[101], questo si deve all'indulgenza o alla concessione di un potere superiore; essi tuttavia sono completamente indegni di comunicare con un qualsiasi fedele se non si convertono. Ma se per questo volessero diventare infedeli, sarebbero ancora di più degni di ogni male, perché peccherebbero e disprezzerebbero maggiormente la loro madre Chiesa.

Concludiamo dicendo che per la generale facoltà di «legare» della Chiesa – perché tutto ciò che avrà legato sulla Terra sarà legato anche nei cieli – coloro che sono puniti in questo modo vengono privati della comunione con gli altri. Dal momento che su di essa si fonda-

[101] Il problema del rapporto con gli scomunicati era al centro di questioni e dibattiti, dal momento che il totale isolamento degli scomunicati poteva avere delle ripercussioni di ordine giuridico, economico, ma anche politico e militare. Ad esempio risultava problematico capire se si potessero pagare o riscuotere i debiti contratti con gli scomunicati, oppure se si potesse accettarne l'aiuto militare in casi di crociata o altro. Sull'evoluzione della nozione di scomunica e sulle sue distinzioni giuridiche si vedano A. MARZOA RODRIGUEZ, *La censura de excomunion. Estudio de su naturaleza jurídica en ss. XIII-XV*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1985; E. VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986.

no tutti i diritti riguardanti la proprietà dei beni, gli scomunicati se si considerano per sé, proprio perché privati di questo fondamento, visto che non devono comunicare con gli altri, saranno privati dei loro beni, dei loro possessi e domini e non potranno rivendicare il possesso di nessuna cosa.

La terza via conduce alla stessa conclusione a partire dalla medesima facoltà di legare della Chiesa, intesa come punizione che priva della comunione dei sacramenti. Infatti i sacramenti sono vasi della grazia, perché non esiste sacramento della Chiesa che, se ricevuto con devozione, non conferisca all'anima una misura di grazia o di bellezza spirituale. Dunque è necessario che i sacramenti della nuova legge contengano in se stessi la causalità della grazia[102], e quella grazia è conferita anche nel matrimonio. Tuttavia non per questo diciamo che tutti si devono sposare, nonostante il matrimonio sia un sacramento della Chiesa e in esso venga comunicata la grazia o si aumenti la grazia. Infatti a chi si vuole sposare, proponendosi con buona intenzione di tenersi lontano da tutte le altre donne e di vivere soltanto con la propria, Dio aumenta la grazia per questo buon proposito. D'altra parte chi vuole mantenere la verginità e non vivere con nessuna donna, ma anzi vuole tenersi lontano da tutte le donne, ha un proposito migliore e per questo Dio, a parità di comportamenti, è disposto a dargli una grazia maggiore. Per questo l'Apostolo dice che chi si sposa fa bene e chi non si sposa fa meglio (*1 Cor* 7,36).

Tornando ora al nostro intento diciamo che tutti i sacramenti della Chiesa sono vasi della grazia; dunque allo scomunicato, espulso dalla comunione della Chiesa, al di fuori della quale non c'è salvezza, né dono di grazia, non deve essere accordato alcun sacramento. Allo scomunicato deve essere impedito di sposarsi per tutto il tempo in cui permanga nella sua ostinazione e non ritorni nel grembo della Chiesa. Deve infatti essergli reso noto che, trovandosi in quello stato, non può sposarsi. Se allo scomunicato non è permesso sposarsi, egli deve considerarsi un padre indegno nei confronti del proprio figlio, poiché i figli legittimi provengono solo da nozze legittime, e un figlio indegno nei confronti del proprio padre. Infatti chi è scomunicato è indegno di considerarsi nato da nozze, perché sono un sacramento della Chie-

[102] L'espressione di Egidio è «oportet sacramenta nove legis in se ipsis causaliter graciam continere» e fa riferimento ai dibattiti sulla natura del sacramento e della sua «causalità», cioè al rapporto causale tra sacramento e grazia.

sa; egli è stato infatti privato della comunione di tutti i sacramenti. Se è privato della comunione di tutti i sacramenti della Chiesa, ne consegue che è privato di ogni bene che può essergli trasmesso attraverso quel sacramento.

Dunque un figlio illegittimo non può avere l'eredità paterna perché il motivo per cui un figlio carnale succede al padre nell'eredità deriva interamente dall'essere nato da un matrimonio legittimo, visto che il matrimonio è un sacramento della Chiesa, come dice l'Apostolo nella *Lettera agli Efesini* (5,32): «Questo sacramento è grande in Cristo e nella Chiesa». Dice che il matrimonio è un grande sacramento in Cristo e nella Chiesa perché è grande da un punto di vista simbolico, visto che indica una cosa grande, ossia l'unione di Cristo e della Chiesa. Se lo scomunicato è posto fuori dalla comunione dei sacramenti della Chiesa e se i beni che provengono da tali sacramenti non possono essere messi in comune con lui, ne consegue che non può ricevere alcun sostegno o guadagno dal fatto di essere stato generato da nozze legittime. Questo infatti significherebbe metterlo in comunicazione con beni provenienti dai sacramenti della Chiesa, dei quali egli è stato privato, come abbiamo già detto. È infatti assolutamente chiaro che chi è privato di un campo o di una vigna è privato dei beni che possono provenire da quel campo e da quella vigna.

La Chiesa dunque, scomunicando qualcuno, lo priva della comunione dei fedeli, dalla quale provengono i diritti e le ragioni che consentono di attribuire un possesso a questo o a quello. D'altra parte la Chiesa scomunicando qualcuno lo priva non solo della comunione dei fedeli, ma anche della comunione dei sacramenti, in modo che questi non riceva alcun guadagno derivante da un sacramento della Chiesa. Non gli sarà dunque lasciato nulla in eredità, sebbene sia nato da nozze legittime, essendo queste un sacramento della Chiesa. La Chiesa in questi due modi, scomunicando qualcuno e provandolo della comunione con i fedeli e dei sacramenti, gli toglie per quanto lo riguarda ogni diritto sui beni temporali. Questo non potrebbe avvenire se la Chiesa non fosse signora e maestra di tutti i beni temporali.

La quarta via giunge alla stessa conclusione analizzando la scomunica intesa come privazione della comunione con i beni eterni. Il Signore ha infatti detto a Pietro, come leggiamo in *Matteo* (16,19): «Ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli». Commentando il passo, Origene dice: «Guarda quanto potere ha la Chiesa per mantenere

stabili anche i suoi giudizi, come fosse Dio a giudicare per mezzo di essa»[103]. Origene vuole dunque che chi è «legato» dalla Chiesa in terra sia «legato» nei cieli, poiché il Dio dei cieli approva tale giudizio; oppure che chi è «legato» in terra si intenda «legato» in cielo, poiché così legato non può entrare in cielo. Proprio per questo si dice che la Chiesa ha le chiavi del regno dei cieli, perché a chi essa chiude il cielo, legandolo e scomunicandolo, il cielo rimane chiuso, e a chi lo apre con l'assoluzione, il cielo è aperto, a meno che questi non metta un ostacolo. Infatti una materia non adatta non riceve la forma e allo stesso modo se l'uomo non è ben disposto e persevera nel suo cattivo proposito, l'assoluzione della Chiesa non gli procura un vantaggio.

Chi è legato e scomunicato dalla Chiesa è così privato della comunione dei beni eterni e nel caso in cui egli morisse rimanendo nel suo cattivo proposito senza voler tornare nel grembo della Chiesa, non potrà entrare nel regno dei cieli, né conseguire l'eredità dei beni eterni. Se infatti in noi ci fosse solo volontà di non essere soggetti alla Chiesa e di non obbedire ai suoi comandamenti, per noi la passione di Cristo morente sulla Croce, dal cui fianco si è formata la Chiesa, non avrebbe alcun vantaggio. Ma la passione di Cristo ci ha aperto le porte del cielo. Infatti nessuno, neppure se santo, è entrato nel regno dei cieli e ha potuto godere della visione di Dio prima della passione di Cristo. Ma quando Cristo ebbe patito e morì, all'istante fu aperta la porta del cielo e infatti in quello stesso giorno il ladrone fu in paradiso e vide l'essenza divina. Dunque se da Cristo che patì sulla croce si è formata la Chiesa, come spiega la *Glossa*[104] commentando il capitolo 5 della *Lettera ai Romani*, chiunque disprezza la Chiesa respinge il frutto che può ricevere dalla passione di Cristo e poiché la passione di Cristo ci ha aperto la porta celeste ne consegue che per costui tale porta è chiusa.

L'effetto della passione di Cristo non può infatti operare in noi se non attraverso la Chiesa. La testa infatti non può provocare un effetto su un altro membro se questo non è congiunto al corpo, dal momento che la testa non può sortire effetti su un membro separato, allo stesso modo, visto che la Chiesa è il corpo di Cristo ed Egli il suo capo, secondo quanto è scritto nel capitolo 1 (22) della *Lettera agli*

[103] ORIGENE, *Commentaria in Mattheum*, XII, PG 13, col. 1014.
[104] *Glossa ordinaria Epist. Rom.*, V, 14, PL 114, col. 486.

Efesini: «Lo pose come capo su tutta la Chiesa, che è il suo corpo», allora né da Cristo in quanto capo, né dalla sua passione, può derivare una qualche influenza su un membro che non sia unito alla Chiesa. Alla persona scomunicata, dal momento che è come un membro staccato, non giungerà l'influenza del capo, né gli sarà di aiuto la passione di Cristo.

Appare dunque chiaro in che modo la Chiesa abbia le chiavi del regno dei cieli e in che modo possa aprire e chiudere il cielo. Infatti dal momento che la passione di Cristo ha aperto la porta dei cieli, così dunque se ti giungono gli effetti della passione di Cristo, il cielo ti è aperto, se essi non possono raggiungerti il cielo ti è chiuso. Visto che ciò non può accadere se non attraverso la Chiesa e sotto di essa, si dice correttamente che la Chiesa ha le chiavi del regno dei cieli. E se la Chiesa le possiede, le possiede il sommo pontefice che è l'apice di tutta la Chiesa. È questo il motivo per cui si dice che ciò che fa il sommo pontefice, lo fa la Chiesa, perché l'autorità di tutta la Chiesa è serbata in lui. La Chiesa, quando scomunica qualcuno, lo rende un membro separato, perché non può raggiungerlo l'influenza del capo; in questo modo gli chiude la porta celeste e lo priva dei beni eterni, così da non renderlo degno dell'eredità eterna. Ma come dicevamo prima, chi non è degno ed è privato dell'eredità eterna, risulta indegno e privato di diritto dell'eredità paterna. Chi infatti non è degno di Dio ed è stato privato della sua presenza, non è degno di nessun bene che provenga da Dio e, di diritto, è stato privato di ognuno di questi beni. Dio è fonte di luce e di tutta la bontà, perché non c'è alcun bene che non provenga da lui. Per questo viene chiamato Padre delle luci e si dice che discendano da lui tutte le cose che ci sono date e tutti i doni. Tali cose, provenendo da Dio, sono perfette e ottime, come leggiamo nella *Lettera di Giacomo* (1,17): «Ogni cosa buona che ci è data e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre delle luci».

Ma constatiamo con i sensi che chi si allontana dalla luce resta nelle tenebre ed è privato della luce; dunque chi si allontana da Dio, da cui deriva ogni bene, è privato, di diritto, di ogni bene. Ma chiunque ha avuto chiusa la porta del cielo, chiunque è indegno dell'eredità eterna, chiunque è privato della comunione dei beni eterni, è ostile a Dio, da cui deriva ogni bene, e quindi di diritto viene privato di ogni bene.

Al fine di capire meglio le cose dette si deve sapere che il Maestro nel IV libro delle *Sentenze*[105] indica due modi di «legare» e «sciogliere»: uno riguarda la penitenza o il foro della coscienza, in cui si tratta una causa tra l'uomo e Dio, l'altro modo invece si realizza nella scomunica nel foro esteriore, dove si tratta una causa tra l'uomo e l'uomo. Tuttavia entrambi i modi del legare e dello sciogliere possiamo attribuirli alle chiavi, ma dobbiamo distinguere due tipi di chiavi: le chiavi «d'ordine» che solo i sacerdoti hanno, e le chiavi «di giurisdizione», che anche i non sacerdoti possono avere[106]. Infatti gli arcidiaconi, i legati e gli eletti, anche prima di divenire sacerdoti, scomunicano o possono scomunicare, poiché, pur non avendo le chiavi dell'ordine sacerdotale, hanno le chiavi della giurisdizione. Certamente la facoltà di giudizio e il potere di legare e sciogliere nel foro esteriore, scomunicando o assolvendo dalla scomunica, possono dirsi «chiavi del regno celeste» perché peccano mortalmente quelli che sono scomunicati, che disprezzano la giurisdizione della Chiesa e non tornano velocemente nel suo grembo. Per questo si dice che per loro il cielo è chiuso, perché ogni peccato mortale chiude il cielo; tuttavia, ritornando subito nel grembo della Chiesa e ottenendo il beneficio dell'assoluzione, essi evitano quella colpa mortale che abbiamo indicato e in questo modo si dice che il cielo è aperto per loro.

La Chiesa in questo modo, attraverso le sue chiavi, quando ti chiude la porta celeste ti chiude anche la porta di ogni bene, perché non sei degno nemmeno di un bene temporale, ma ne sei privato di diritto. Ma chi può far questo, cioè che tu sia privato di diritto di qualche bene, ha la giurisdizione e l'autorità su quei beni. Dunque la Chiesa, scomunicandoti, fa sì che tu di diritto sia privato di ogni bene temporale. Dunque essa ha la giurisdizione e l'autorità su tutti i beni temporali.

Dobbiamo però rivolgere l'attenzione al fatto che, quando diciamo che lo scomunicato è privato di diritto di ogni bene e di ogni suo possesso, al punto da non poter più dire con giustizia che qualcosa gli appartiene, dobbiamo intendere che egli viene privato di diritto da

[105] PIER LOMBARDO, *Sententiae*, t. II, l. IV, XVIII, 6, 12, Quaracchi.

[106] Si tratta di un'applicazione della coppia «potestas ordinis/potestas iurisdictionis» che definisce il potere sacerdotale di amministrazione dei sacramenti e la giurisdizione sul popolo di Dio.

ogni bene, se lo consideriamo in se stesso, proprio perché si trova nella condizione di essersi reso indegno di Dio da cui deriva ogni bene, e di essergli ostile. Se però tale privazione non avviene immediatamente, ma chi è scomunicato può difendere i suoi beni in giudizio, questo è dovuto alla benignità della Chiesa e alla sua indulgenza, come dicevamo prima.

Così la Chiesa, scomunicando qualcuno, fa sì che, se considerato in se stesso, costui è privato di diritto di ogni bene temporale: sia perché vivendo in tale condizione è privato della comunione dei fedeli, sia perché è privato della comunione dei sacramenti, ma anche dei beni eterni.

Da tutte queste cose si può concludere chiaramente che la Chiesa ha la giurisdizione e l'autorità su ogni bene temporale, dal momento che può rendere i possessori indegni di tali beni e anche privarli di essi.

III.9. Che cos'è la pienezza del potere e come essa appartenga sicuramente al sommo pontefice

Vogliamo chiarire in questo capitolo che cosa sia la pienezza del potere, visto che ne abbiamo accennato in molti capitoli. Dimostreremo anche che una pienezza di tal genere è propria del sommo pontefice e per questo può essere sua senza «numero, peso e misura»[107], come apparirà chiaro nell'ultimo capitolo.

Si potrebbero portare molti argomenti per mostrare che cosa sia la pienezza del potere, ma sarà sufficiente al nostro intento dimostrare soltanto che la pienezza del potere è presente in un agente quando questo può fare senza l'aiuto di una causa seconda, qualunque cosa possa fare con l'aiuto di una causa seconda. Se un agente non ha tale capacità, ne consegue che non ha un potere pieno, dal momento che non ha quel potere che riunisce ogni potere. Per il modo in cui il sommo pontefice detiene il potere nel quale si riunisce ogni potere, diciamo che ha la pienezza del potere. Per riuscire a comprendere il governo degli uomini attraverso le cose naturali che vediamo nel governo del mondo, diciamo che nel cielo e in un qualunque agente secondo non c'è una pienezza di potere, perché il cielo, senza una causa seconda, non può fare ciò che può fare con l'aiuto di essa: ciò che il cielo e il leone fanno per la nascita di un leone, il cielo non potrebbe farlo senza il leone, così un cavallo non potrebbe generarne un altro senza l'aiuto di un cavallo. La pienezza del potere è propria di Dio perché qualunque cosa può fare con la causa seconda, può farlo senza di essa, così che il potere di tutti gli agenti si riunisce nel primo agente, cioè in Dio. Durante la creazione del mondo, egli ha infatti creato un uomo senza che ci fosse prima un uomo e un cavallo senza che prima esistesse un cavallo. Ora però crea un cavallo per mezzo di

[107] *Sap* 11,21.

un cavallo, ma se e quando lo volesse potrebbe farlo senza seme e genera un bue mediante un bue, ma potrebbe farlo anche senza. Infatti potrebbe creare un vitello da un tronco o dal nulla, ciò che volesse fare potrebbe farlo. E anche se può fare tutto, governa le cose in modo che seguano il proprio corso. Tuttavia Dio talvolta fa un miracolo o più di uno, perché agisce al di là del normale corso della natura e non secondo le comuni leggi assegnate ad essa[108].

Così anche il sommo pontefice rispetto al potere che è nella Chiesa ha una pienezza di potere e può fare senza l'aiuto di una causa seconda ciò che può fare con essa. Ad esempio l'elezione di un vescovo dipende dall'istituzione del sommo pontefice, che stabilisce in che modo si debba condurre l'elezione dei prelati, come debbano essere scelti gli elettori per quanto riguarda il loro zelo, il loro merito e il numero, e indica anche il numero degli elettori e le caratteristiche necessarie per poter essere eletti a questa carica, in modo che l'eletto sia nominato secondo il rito corretto. Questo tipo di elezione dipende dal sommo pontefice che ne istituisce e regola la procedura, nello stesso modo in cui la produzione delle cose naturali dipende da Dio come causa prima. Dio infatti ha assegnato alla natura le sue leggi, il modo in cui essa agisce e produce degli effetti. L'elezione di un prelato dipende anche dall'assenso dei canonici e dalla loro scelta, che valgono come causa seconda, allo stesso modo in cui anche la produzione delle cose naturali dipende da vari fattori naturali, che sottostanno ad un unico primo agente, cioè a Dio.

La pienezza del potere risiede quindi davvero nel sommo pontefice, quanto al potere che è nella Chiesa, perché egli può fare, senza

[108] Il salto delle cause che qui Egidio sta descrivendo e che è possibile solo alla causa prima, cioè Dio, trova una sua applicazione e messa a punto nei *Theoremata de corpore Christi*, cit., cioè il trattato di Egidio sulla transustanziazione. In quel contesto veniva richiamata la possibilità di Dio di saltare la mediazione della causa seconda rappresentata dalla sostanza del pane e del vino per mantenerne gli accidenti. La trasformazione eucaristica veniva così individuata nella permanenza dell'accidente della «quantità» del pane e del vino, su cui gli altri accidenti (colore, sapore, etc.) venivano a reggersi, ma questo in assenza della sostanza propria del pane e per intervento di Dio. Il paragone che qui Egidio traccia tra l'azione di Dio e l'azione del papa, che trova i suoi strumenti concettuali come sviluppati soprattutto nel contesto eucaristico, sembrerebbe attribuire al papa il vicariato di Dio, ancor prima che quello di Cristo.

causa seconda, ciò che può fare con essa. Infatti potrebbe provvedere alle necessità di qualunque Chiesa senza l'elezione del capitolo episcopale: facendo ciò, agirebbe non secondo le comuni leggi stabilite, ma secondo una pienezza di potere. Infatti la scelta di un prelato avviene tanto a partire dalla causa prima, cioè dal sommo pontefice, che regola il modo dell'elezione, quanto dalla causa seconda, cioè dall'elezione degli elettori, secondo la formula data loro. Tuttavia il sommo pontefice, senza l'aiuto di una causa seconda di questo tipo, cioè senza la scelta degli elettori, potrebbe provvedere alla scelta di un prelato di qualsiasi Chiesa. Quanto stiamo dicendo rispetto all'elezione di un prelato, è vero anche per qualsiasi altra elezione che avviene nella Chiesa, poiché il sommo pontefice può agire senza l'aiuto di altri agenti, in quanto egli ha una pienezza di potere, in cui risiede tutto il potere della Chiesa.

Tuttavia il sommo pontefice deve osservare che Dio, che ha tutto il potere non solo in un senso condizionale, cioè in riferimento a questa o quella cosa, ma anche in modo assoluto, agisce quasi sempre, perché le opere della sua Sapienza non siano inutili, secondo le leggi che ha assegnato alle cose e quasi sempre le osserva, in modo che l'effetto degli agenti secondi si realizzi con la loro mediazione[109]. Infatti Dio riscalda mediante il fuoco e raffredda mediante l'acqua, poiché secondo le leggi assegnate alle cose non potrebbe non riscaldarsi ciò che è nel fuoco e non raffreddarsi ciò che è nell'acqua fredda e sempre secondo queste leggi non può accadere che chi cammina sull'acqua non si bagni i piedi. Tuttavia qualche volta, anche se raramente, Dio agisce al di là di queste leggi comuni, e rende possibile che ciò che si trova nel fuoco non bruci e che chi cammina sull'acqua abbia i piedi asciutti.

Anche il sommo pontefice dunque, che ha il compito di istituire le leggi e il modo in cui la Chiesa deve essere governata, deve guidarla secondo tali leggi e allo stesso modo deve permettere che i capitoli

[109] Il riferimento è qui anche alla dialettica tra potere ordinato, cioè regolato nel normale corso delle leggi naturali che Dio ha stabilito, e potere assoluto di Dio, con cui Dio può sconvolgere l'ordine stabilito. Su questo coppia di concetti si vedano W. COURTENAY, *The Dialectic of Divine Omnipotence*, in *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London 1984 e E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987.

portino a termine le loro elezioni, i prelati svolgano i loro compiti e che gli altri che sono nella Chiesa realizzino le proprie opere secondo la regola ad essi assegnata. Tuttavia per una causa ragionevole può agire al di là di queste comuni leggi senza l'aiuto di altri agenti, dal momento che tutto il potere degli agenti si riunisce in lui, perché in esso si trova tutto il potere di coloro che agiscono nella Chiesa e per questo si dice che in lui risiede la pienezza di potere.

Il cielo, come accennavamo, non ha una pienezza di potere nelle azioni naturali, poiché non può fare senza il concorso degli agenti secondi ciò che può fare con essi. Questo è vero anche in riferimento alla formazione di realtà perfette, come nel caso della generazione degli animali nella loro completezza, che sono generati da un simile della loro specie, come il cavallo che è generato da un cavallo, il leone da un leone e l'uomo da un uomo; il cielo infatti non potrebbe senza un cavallo o senza il suo seme generare un altro cavallo. Ma questo è vero anche se consideriamo gli animali imperfetti, che nascono in seguito a putrefazione. Infatti nella generazione del cavallo il cielo si comporta come causa superiore mentre il seme del cavallo – o del leone – come causa inferiore, allo stesso modo il cielo non potrebbe produrre senza l'aiuto del seme nessun animale che si forma con il seme, né potrebbe generare da un qualunque seme un qualsiasi animale, ma piuttosto da un determinato seme un determinato animale, perché non potrebbe generare un cavallo se non dal seme del cavallo e un leone dal seme di un leone. Allo stesso modo nella generazione degli animali imperfetti, come in quelli che sono generati dalla putrefazione, avviene che il cielo si comporti come causa superiore e la putrefazione come causa inferiore. Dunque il cielo non potrebbe generare, senza l'aiuto della putrefazione, un animale che si genera in seguito alla putrefazione, né potrebbe generare da una qualsiasi forma di putrefazione un animale qualunque, ma da una forma determinata di putrefazione un determinato animale.

Perciò il Commentatore, riferendosi al libro XII della *Metafisica*[110], vuole che la putrefazione da cui si genera un animale imperfetto svolga la stessa funzione del seme negli animali generati dal seme. Perciò come da tipi diversi di seme si generano animali perfetti di-

[110] AVERROÈ, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, *Metaph.* 3, ed. cit., pp. 299-300.

versi, così da diverse forme di putrefazione si generano animali imperfetti diversi. Le carni del cavallo e le carni del bue danno infatti luogo a processi di putrefazione diversi e Temistio dice che dalla putrefazione delle carni del cavallo si generano le vespe, da quelle del bue le api, come riferisce anche il Commentatore sul XII libro della *Metafisica*[111].

Dunque il cielo non possiede una pienezza di potere in relazione alla produzione delle cose naturali, perché nella generazione degli enti perfetti e imperfetti non può fare senza il concorso della causa seconda ciò che può fare con essa. Dio invece possiede la pienezza del potere in modo assoluto, perché in ogni cosa può fare anche senza l'aiuto della causa seconda ciò che può fare con essa e non ha bisogno di agenti secondi per la produzione di un qualunque effetto. Quando gli effetti sono realizzati mediante gli agenti secondi, ciò non avviene per una sua mancanza ma piuttosto per la sua bontà, perché vuole rendere partecipi della sua dignità le creature e vuole che esse non rimangano oziose e inutili, ma che compiano le loro azioni e le loro opere.

Nel sommo pontefice tuttavia non è presente una pienezza di potere relativa ad ogni cosa, ma solo in relazione al potere che si trova nella Chiesa, così che tutto il potere che in essa si trova si riunisce nel sommo pontefice. Diciamo «tutto il potere che è nella Chiesa» perché se esiste un aspetto di questo potere che Cristo ha riservato a sé e non ha trasmesso alla Chiesa non è necessario che il sommo pontefice lo possieda. Ad esempio Cristo poteva conferire l'effetto di un sacramento senza il sacramento[112]. Infatti un bambino quando nasce non può ricevere il cosiddetto battesimo dello Spirito, ma il battesimo nelle promesse, poiché non possiede l'uso della ragione. Se dunque il bambino non ricevesse il battesimo di sangue, ossia non venisse ucciso in nome di Cristo, se non ricevesse nemmeno quello dell'acqua, così da non avere né il battesimo nei voti, né nel sangue, né nell'acqua, Cristo potrebbe conferire al neonato l'effetto del battesimo e donargli

[111] *Ibid.*

[112] Si tratta del potere di «eccellenza», cui fa riferimento anche Giovanni Quidort (cfr. cap. X). Tuttavia in Giovanni questo potere che Cristo non conferì a Pietro dimostra che non si può attribuire al papa ogni potere di Cristo. In questo modo egli esaminava i poteri del successore di Pietro limitandoli all'ambito di pertinenza sacerdotale, mentre Egidio fa coincidere ogni potere esistente nella Chiesa, intesa come l'insieme dei cristiani, con il potere del papa, così che tutto ciò che Cristo ha concesso alla Chiesa, l'ha concesso al papa.

la grazia battesimale senza il battesimo, dal momento che Cristo non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti[113] e infatti può conferire l'effetto di un sacramento senza di questo. Tuttavia Cristo non comunicò un tale potere alla Chiesa e per questo non è necessario che il sommo pontefice lo possieda. Così il sommo pontefice ha una pienezza di potere e possiede ogni potere non in tutti i sensi, ma nel modo in cui è stato comunicato alla Chiesa e in cui in essa si trova.

Come Dio possiede la pienezza del potere in modo assoluto, perché può fare ciò che qualunque agente secondo fa e allo stesso tempo può fare mediante gli agenti secondi ciò che può compiere senza di essi, così per quanto riguarda il potere che si trova nella Chiesa il sommo pontefice ha la pienezza del potere perché può fare qualunque cosa facciano gli ecclesiastici. Per questo si dice che egli in ogni luogo è l'ordinario e che tutto quello che può fare con l'aiuto di qualsiasi ecclesiastico può compierlo senza di lui. Deve inoltre essere imitatore di Dio come suo vicario carissimo, perché questa pienezza del potere non venga utilizzata indistintamente e senza ordine, ma piuttosto dopo aver esaminato certe cause. Infatti questo potere può essere utilizzato quando emerga una causa giusta e ragionevole. Infatti dove c'è una santa intenzione, dove c'è lo Spirito del Signore, qui c'è anche libertà (*2 Cor* 3,17). In tale uso del potere spesso si sottraggono alle membra le loro operazioni proprie. Nel caso in cui il sommo pontefice provvedesse alle esigenze canoniche di qualche Chiesa, facendolo in virtù della pienezza del potere, lo farebbe sottraendo ai canonici i loro compiti.

Dunque Dio, che possiede ogni potere in forma assoluta come abbiamo accennato prima, governa il mondo secondo le leggi che ha assegnato alle cose e non esercita la pienezza del potere indifferentemente e in qualunque circostanza per agire al di là del regolare corso delle cose. Tuttavia quando si presenta una causa ragionevole, Dio agisce al di là di queste leggi assegnate e di questo corso consueto. Allo stesso modo anche il sommo pontefice, emulo di Dio, se stabilisce una legge per cui i canonici eleggono il loro pastore e per cui determinate persone della Chiesa hanno determinati compiti, deve governare la Chiesa secondo questo corso consueto dato dalla legge. Tuttavia, se sopraggiunge una causa ragionevole, ha la libertà di agire al di là di queste leggi e al di là del consueto corso delle cose.

[113] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, III^a, q. 56, 11-12.

Vi è anche un'altra causa e un'altra ragione per la quale spetta al sommo pontefice agire secondo le leggi assegnate e secondo il consueto corso delle cose, poiché ciò che il Filosofo dice nella *Politica*[114] di ogni principe deve essere considerato vero soprattutto nei confronti del sommo pontefice. Infatti sostiene che ogni principe deve essere un uomo dai molti occhi, dalle molte mani e dai molti piedi, deve radunare intorno a sé molti uomini laboriosi e sapienti per mezzo dei quali possa vedere tutto ciò che riguarda il governo del principato a lui affidato; deve essere un uomo dalle molte mani nel senso che deve radunare molti uomini valorosi e virtuosi con cui può compiere ciò che deve; deve essere un uomo dai molti piedi nel senso che deve radunare molti uomini forti e tenaci affinché il suo principato possa non vacillare.

Questo non significa sottrarre ad altri le loro attività, ma piuttosto significa incitarli a svolgerle. Infatti incitare gli occhi a guardare significa incitare i sapienti a riflettere; incitare le mani ad agire significa incitare i virtuosi a operare; incitare i piedi, la cui funzione è quella di sostenere le altre parti, significa dirigersi con fermezza e sicurezza verso il bene.

Ritorniamo dunque al nostro proposito e diciamo che benché nel cielo non vi sia pienezza di potere, poiché senza le cause inferiori non può produrre gli effetti naturali che può produrre con il loro concorso, il sommo pontefice possiede invece una pienezza di potere. Questa pienezza va intesa non in senso assoluto e incondizionato o per qualunque cosa, ma riguardo al potere che è nella Chiesa, per cui tutto ciò che può fare con l'aiuto di altri ecclesiastici, lo può fare senza di essi. Se ne vogliamo investigare la causa, diremo che al cielo non spetta il compito di dare leggi alle cose naturali, ma di operare secondo le leggi di natura già esistenti. Perciò non potrebbero avvenire miracoli per la sola virtù del cielo, perché un miracolo è proprio questo: operare al di là delle leggi di natura date. Tutto ciò che il cielo fa, lo fa secondo le leggi di natura date. Spetta invece al sommo pontefice promulgare le leggi e darle a tutti gli ecclesiastici e a tutta la Chiesa. Per questo motivo egli è al di sopra delle leggi e in lui vi è pienezza di potere, perché possa agire al di là delle leggi.

Si possono dunque individuare due tipi di pienezza del potere: uno si ha quando si può fare senza l'aiuto delle cause seconde ciò che

[114] ARISTOTELE, *Politica*, III, 16.

si può fare con il loro aiuto, come Dio senza l'aiuto degli agenti naturali può fare tutto ciò che può fare con il loro concorso. Così il sommo pontefice può fare senza l'aiuto di altri ciò che può fare con loro. L'altro modo è quello secondo cui, come Dio dà alle cose naturali le loro leggi, ad esempio al fuoco quella per cui riscalda e all'acqua quella per cui raffredda e tuttavia ha pienezza di potere perché può agire al di là di queste leggi, così il sommo pontefice dà alle genti o agli uomini le leggi morali positive e nondimeno vi è in lui pienezza di potere perché può agire al di là di queste leggi.

III.10. Perché la pienezza di potere del sommo pontefice viene detta celeste, dal momento che il cielo non possiede tale potere

Secondo le parole dei santi Padri, il potere pontificale si dice spirituale, celeste e divino. Così infatti Gregorio di Nazianzo scrivendo agli imperatori di Costantinopoli dice che Cristo «diede» ai pontefici «un potere e un principato molto più perfetto dei vostri»; e aggiunge: «O forse vi sembra giusto che lo spirito ceda alla carne, le cose celesti siano sopravanzate dalle terrene e le cose umane preferite alle divine?»[115]. Dunque queste parole definiscono il principato sacerdotale come spirituale, celeste e divino, mentre il potere regio è descritto come carnale, terreno e umano. Visto che il cielo non possiede la pienezza di potere, come abbiamo detto, ci si chiedeva nel titolo del capitolo in qual modo il potere pontificale, come è quello del sommo pontefice, si può dire celeste, dal momento che il sommo pontefice ha una pienezza di potere che il cielo non ha.

Ma tu dirai che il potere del sommo pontefice si dice celeste perché è divino, infatti con «cielo» possiamo intendere «Dio stesso». In questo senso Giovanni, nel capitolo 3 (31), dice: «Chi viene dal cielo è sopra tutti»; e Agostino commenta il passo dicendo che Cristo viene dal cielo perché viene da Dio Padre[116]. Ma diremo anche che Dio Padre non sarebbe detto «cielo», se non vi fosse una qualche somiglianza tra il cielo e Dio Padre. Così nemmeno il potere del sommo pontefice si direbbe celeste, se il potere del cielo non presentasse somiglianze con il suo potere.

Bisogna sapere che non esiste una somiglianza che riguarda ogni aspetto, perché allora non sarebbe somiglianza ma piuttosto identità,

[115] *Decr.*, C. I, q. X, c. 6.
[116] AGOSTINO, *In Ioannis evangelium*, XIV, 7.

e ciò che è simile non sarebbe simile, ma identico. È certo che il sommo pontefice non è il cielo sensibile che vediamo e il potere pontificio non è il potere del cielo sensibile. Tuttavia il potere pontificale e soprattutto quello del sommo pontefice ha molte corrispondenze e somiglianze con il potere del cielo sensibile e per questo il potere del sommo pontefice si dice celeste.

Possiamo considerare cinque aspetti del cielo che potremo adattare al potere del sommo pontefice. Infatti il cielo, per quanto riguarda il suo essere, è compiuto nella forma; in secondo luogo, per quanto riguarda il luogo o l'ordine, è al di sopra di tutte le cose; in terzo luogo contiene ogni cosa, per quanto riguarda l'estensione o la capacità; in quarto luogo agisce e influisce su ogni cosa, per quanto riguarda l'azione; in quinto luogo non viene toccato da nulla e non subisce l'azione di nulla, mentre esso tocca ogni cosa e agisce su ogni cosa, per quanto riguarda la sua possibilità di patire un'azione esterna.

In primo luogo il cielo è compiuto nella forma e nella perfezione, per quanto riguarda l'essere, così che la forma del cielo colma ogni inclinazione della materia, in modo che la materia del cielo non possa avere ulteriore perfezione né ulteriore forma. Tale è dunque il potere del sommo pontefice. Infatti se si parla del potere di dirigere e di governare che può toccare a un uomo nella vita terrena, il potere del sommo pontefice è talmente perfetto che a nessuna persona a lui soggetta o subordinata può toccare un potere di direzione e di governo ulteriore. Perciò nel capitolo «Solite» della decretale *De maioritate et obedientia*[117] il potere sacerdotale è accostato al più grande dei corpi luminosi, cioè al sole, mentre il potere regale è paragonato a un corpo di luminosità minore, cioè alla luna; ma entrambi i corpi luminosi, sia il maggiore sia il minore, tanto il sole quanto la luna, sono posti nel firmamento, e così entrambi i poteri, sia il maggiore sia il minore, così quello pontificio come quello regio, sono posti nella Chiesa. Come la luna trae dal sole tutta la luce che possiede, e come il sole è pieno di luce ed è fonte della luce e non si dà luce più perfetta di quella del sole, così il potere regale è istituito da quello sacerdotale e da quello pontificio, come abbiamo più diffusamente spiegato sopra, e il pontefice e specialmente il sommo pontefice è pieno nel potere e nelle cose umane egli può essere definito fonte del potere, per cui non si dà

[117] *Decret.* I, XXXIII, c. VI, col. 198.

nelle cose umane un altro potere più perfetto[118]. Se dunque consideriamo il cielo e le cose che sono nel cielo per quanto riguarda l'essere, poiché in questo caso si dà pienezza con riferimento alla forma e alla perfezione, il potere del sommo pontefice viene detto celeste, in quanto è pieno nella forma e nella perfezione.

In secondo luogo, se consideriamo il cielo per quanto riguarda il luogo e l'ordine, esso è al di sopra di tutte le cose. Dunque il potere del pontefice viene detto celeste poiché è al di sopra di ogni altro potere. Infatti, come è risultato chiaro dall'autorità di Gregorio di Nazianzo, la legge di Cristo sottomise il potere imperiale al potere sacerdotale; anche in Geremia si dice: «Ecco ti ho costituito al di sopra delle genti e dei regni»[119]; e la frase può essere spiegata con riferimento alla Chiesa o al potere sacerdotale e soprattutto al potere del sommo pontefice.

In terzo luogo, con riferimento all'estensione e alla capacità, il cielo contiene tutte le cose. Analogamente nel potere del sommo pontefice è contenuto ogni potere sacerdotale e regale, celeste e terreno, così che possa dire: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra»[120]. Infatti la spada spirituale, che indica il potere terreno, è contenuta nel potere del sommo pontefice. Questa spada è infatti in potere del sommo pontefice, anche se non rispetto al suo esercizio diretto, ma perché è a disposizione della sua volontà[121]. La Chiesa ha dunque entrambe le spade, quella spirituale e quella materiale: quella spirituale per usarla, quella materiale per disporne. La spada spirituale viene adoperata «dalla Chiesa», quella materiale «a vantaggio della Chiesa»: entrambe comunque spettano alla Chiesa, una per essere adoperata dalla Chiesa, un'altra a vantaggio della Chiesa. A proposito della spada materiale il Signore disse a Pietro: «Rimetti la tua spada nel fodero»[122]. La spada era dunque di Pietro, non perché fosse usata da lui, e per questo il Signore lo rimprovera di voler usare egli stesso la spada, ma perché fosse usata a suo vantaggio. Entrambe le spade erano

[118] Il paragone viene risolto nella direzione opposta a quanto leggiamo nel trattato di Quidort, cfr. capp. V e XIV.

[119] *Ger* 1,10.

[120] *Mt* 28,18.

[121] Quidort analizza la coppia «ad usum» e «in nutu» applicata ai poteri delle due spade nel cap. X.

[122] *Mt* 26,52.

dunque di Pietro, o per un uso diretto, come si è detto, o per un uso a proprio vantaggio. Di tutte queste cose abbiamo già trattato e Bernardo le sviluppa e le approfondisce nel quarto libro dello scritto *Ad Eugenium*. Se dunque il cielo contiene ogni cosa e il potere del sommo pontefice contiene quasi ogni potere spirituale e materiale, può risultare evidente che il potere del sommo pontefice viene detto giustamente celeste.

In quarto luogo, per quanto riguarda l'agire, il cielo agisce e influisce su tutte le cose. Così il potere ecclesiastico, e soprattutto il potere del sommo pontefice, agisce e influisce su ogni altro potere, al punto che non vi è alcun vero potere, né alcun vero principato se non è sottomesso al sommo pontefice. Come dice Agostino nel capitolo 21 del libro II del *De civitate*: «Non c'è vera giustizia se non in quello Stato il cui fondatore e reggitore è Cristo». Ma nessuno è sotto il governo di Cristo se non è sotto il sommo pontefice, che è vicario generale di Cristo. Essendo proprio del superiore agire e influire sulle cose inferiori, poiché tutti gli altri principati, se sono veri e giusti, sono sottomessi al potere del sommo pontefice, si è detto bene che il potere del sommo pontefice viene detto celeste; come è proprio del cielo influire su tutte le cose, così è potere del sommo pontefice l'influire su tutti gli altri principati, perché deve agire in tutte le cose a lui sottoposte.

In quinto luogo, per quanto riguarda la possibilità di patire l'azione esterna, non subisce da alcuno, mentre agisce su tutti. I filosofi sapienti hanno distinto infatti una duplice forma di azione per influsso, uno superficiale, che dipende dalla quantità della materia, un altro profondo, che dipende dal quantità di potenza[123]. Si ha un influsso superficiale, secondo la quantità della materia, quando le superfici di alcuni corpi entrano in contatto. Questo modo di agire è superficiale, perché i corpi che agiscono in questo modo uno sull'altro entrano in contatto solo per mezzo della loro superficie; questo modo di agire è relativo alla quantità della materia, poiché quanto più sono grandi i corpi che agiscono l'uno sull'altro, tanto maggiore è il loro influsso. Secondo questo tipo di influenza qualunque cosa agisca su un'altra, subisce da questa reciprocamente, perché se la superficie di un corpo entra in contatto con la superficie di un altro corpo, è naturale che

[123] ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, I, 6; ID., *Phys.*, V, 3.

venga a sua volta toccata da quella superficie e se una cosa viene toccata da una superficie, è naturale che a sua volta la tocchi.

Ma diverso è il modo di influire profondo e secondo la quantità di potenza; secondo tale modo di influire, l'agente influisce sul paziente come il fuoco influisce sulla stoppa quando la brucia. E questo modo si dice profondo e secondo la quantità di potenza. È profondo in quanto l'agente può agire sulla totalità del corpo; infatti l'azione dell'agente può giungere fino alle parti più interne del corpo che patisce, soprattutto se si tratta di un agente naturale perché l'azione artificiale sembra operare sulle parti esterne del corpo. Infatti l'arte non fa nulla di più che congiungere un corpo con un corpo o separare un corpo da un corpo. Congiungendo un corpo con un corpo, congiunge una superficie con una superficie, separando invece un corpo da un corpo, separa una superficie da una superficie. E se tu dici che per mezzo dell'arte si può congiungere il fuoco al ferro o al legno, che agisce su tutto il ferro o su tutto il legno, risponderemo che l'azione artificiale non fa che mettere in contatto la superficie di un corpo con la superficie dell'altro, ad esempio la superficie del fuoco alla superficie del ferro, sia da una parte che da ogni parte, come nel caso in cui per un'azione artificiale il ferro venga circondato dal fuoco da ogni parte. Se poi il fuoco, posto a contatto in tal modo con il ferro, agisce sulle sue parti più interne, questa azione non sarà artificiale, ma naturale; quindi l'arte agisce sulle parti esterne del corpo, mentre la natura agisce sulla totalità del corpo. È dunque profondo il modo di agire di un agente naturale ed è determinato dalla quantità di virtù, perché l'agente naturale influisce sul paziente e agisce in lui per mezzo della virtù attiva che possiede. Secondo questo modo non tutto ciò che tocca è toccato, né tutto ciò che altera è alterato, né tutto ciò che agisce patisce. Infatti, come si chiarisce nel *De generatione*, il cielo influisce su tutte le cose inferiori, poiché agisce su ognuna di loro, ma non è influenzato da loro, perché non subisce alcuna azione contraria[124].

Giustamente dunque, con riferimento a questo modo di influire, il potere del sommo pontefice può essere detto celeste, poiché su qualunque cosa influisca e in qualunque cosa agisca, non deve poi subire un'azione da tali cose. Offende dunque il diritto e contraddice la ragione chi, ricevendo un'influenza dal sommo pontefice, tenta

[124] ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, I, 6.

di determinare un'influenza contro di lui e chi, subendo un'azione da lui, si sforza di reagire contro di lui. Infatti egli mantiene con tutte le cose che sono nella Chiesa la stessa relazione che il cielo ha con tutte le cose inferiori: se influisce, non subisce influenze, se agisce, non patisce.

Ma vediamo che il cielo genera e corrompe queste cose inferiori, perché la generazione di una cosa è corruzione di un'altra e viceversa[125]. Se dunque il cielo genera e corrompe, è necessario che costruisca ciò che genera e distrugga ciò che corrompe; secondo questo modo è pure necessario che stabilisca e distrugga. Poiché inoltre al cielo spetta di generare cose tra loro diverse e il cielo opera per la generazione sia dei corpi pesanti sia di quelli leggeri, è necessario che tra quei corpi qualcuno lo faccia salire, generando in lui la forma della leggerezza e qualcuno lo faccia discendere, generando in lui la forma della gravità. Ma anche se il cielo costruisce una cosa e l'altra la distrugge, una la costituisce e l'altra la fa venir meno, una la fa scendere e l'altra salire, non esiste nulla che si sforzi di agire contro il cielo. E poiché cose analoghe valgono a proposito del sommo pontefice, il suo potere potrà correttamente essere detto celeste.

[125] *Ivi*, I, 7.

Indice dei nomi

Scritti negli anni della disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni Quidort di Parigi e il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano sono tra i maggiori contributi medievali alla storia del pensiero politico. Nello scontro, ma anche nel dialogo, tra concezioni diverse del potere, in un fitto reticolo di rimandi comuni e di autorità intellettuali richiamate o contestate, prendono forma domande differenti sui limiti del potere, antropologie in conflitto, nuove metodologie e si mettono alla prova strumenti concepiti nei variegati contesti concettuali del sapere accademico medievale. Ne scaturisce un lavoro interpretativo ed esegetico che mette ordine nei vasti materiali giuridici, teologici, filosofici, armonizzandoli in teorie politiche nuove, articolate e coerenti.

Egidio Romano (1243 ca. - 1316 ca.), teologo dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, è uno degli intellettuali più significativi del tardo medioevo. Allievo di Tommaso d'Aquino, è autore di innumerevoli opere filosofiche e teologiche.

Giovanni Quidort di Parigi (1260 ca. - 1306), teologo domenicano, è uno degli autori politici più importanti del medioevo. Difese con il *Correctorium corruptorii Thomae* il pensiero di Tommaso d'Aquino dagli attacchi di francescani e secolari.

Gianluca Briguglia è Humboldt Fellow presso il *Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* dell'Università di Monaco di Baviera (LMU). Ha svolto attività di ricerca presso la Fondazione Firpo di Torino e il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.
Ha pubblicato numerosi saggi tra cui *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica* (2006).

Progetto: Studio grafico Andrea Musso

In copertina: *Les rois maudits: Philippe IV (le bel) entouré de sa fille Isabelle et des ses trois fils, roi Louis X, roi Charles IV, roi Philippe V, et de son frère Charles de Valois.* Tiré d'un manuscript français du XIV siècle. Paris, Bibliothèque Nationale. Miniature.

ISBN 978-88-211-7959-4

€ 28,00
IVA inclusa